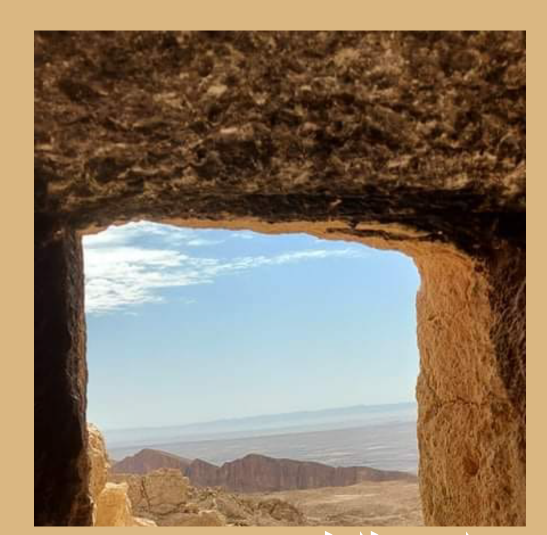
المركز الديمقراطي العربي
برلين - المانيا



القبيلة والزاوية في تونس

دراسة سوسيوانثروبولوجية لفرقة العكارمة بقفصة



تأليف:
الدكتور محمد بن عبد الوهاب أحمد

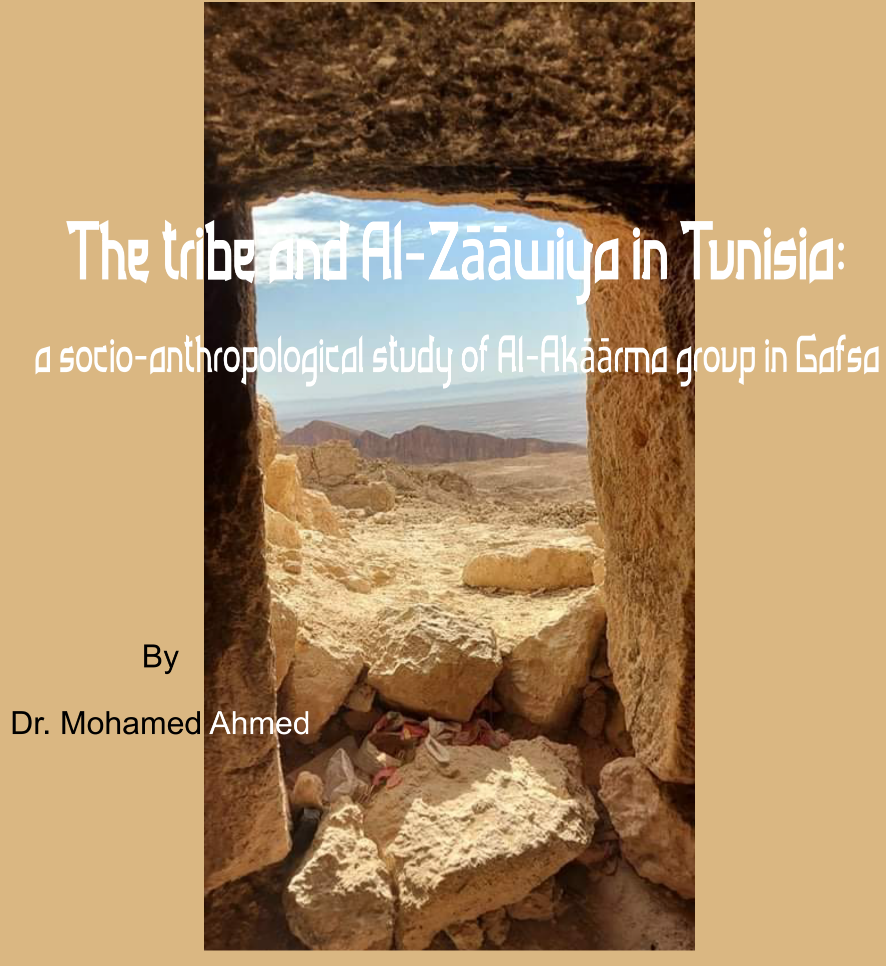
رقم تسجيل الكتاب: VR . 3383 - 6465. B

المركز الديمقراطي العربي
برلين - المانيا



القبيلة والزاوية في تونس
دراسة سوسيوانثروبولوجية لفرقة العكارمة بقفصة

Democratic Arabic Center
Berlin - Germany



The tribe and Al-Zääwiya in Tunisia:

a socio-anthropological study of Al-Akäärma group in Gafsa

By

Dr. Mohamed Ahmed

DEMOCRATIC ARABIC CENTER
http://democraticac.de
TEL: 0049-CODE
57348845-030/898999419-030/89005468-030
MOBILTELEFON: 00491742742787l7





الـــنـــــــــاشــــــر:

المركز الديمقراطي العربي

للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية

ألمانيا/برلين

Democratic Arabic Center

Berlin / Germany

المركز الديمقراطي العربي

للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ألمانيا/برلين

Tel: 0049-code Germany

54884375-030

91499898-030

86450098-030

البريد الإلكتروني

book@democraticac.de



المركز الديمقراطي العربي
للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية
Democratic Arabic Center
for Strategic, Political & Economic Studies

رئيس المركز الديمقراطي العربي: أ. عمار شرعان

اسم الكتاب: القبيلة و الزاوية في تونس: دراسة سوسيو انثروبولوجية لفرقة العكارمة بقفصة

إعداد: د. محمد بن عبد الوهاب أحمد

ضبط وتدقيق: د. عبد الله بونعاج

مدير النشر: د. أحمد بوهكو

رقم تسجيل الكتاب: VR . 3383 - 6465. B

الطبعة الأولى

فيفري 2021 م





للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية
Democratic Arabic Center
for Strategic, Political & Economic Studies

الدكتور محمد بن عبد الوهاب أحمد

القبيلة والزاوية في تونس

دراسة سوسيوانثروبولوجية لفرقة العكارمة بقفصة

شكر وتقديـــــــــر

يشرفني أن أتقدم بشكري الخالص وإمتناني المتواصل إلى كل من قدّم لي ولو جهد بسيط في إطار إنجاز هذا العمل المتواضع، ومن بينهم المنشط الثقافي بالقصر قفصة السيد فيصل حمدي الذي أمدّني بالعديد من الوثائق والمخطوطات الخاصة بقبيلة وزاوية العكارمة بالجنوب الغربي التونسي، وشكري الخاص إلى الأستاذ المشرف الحفناوي عمايرية على ما قدّمه لي من مساعدة علمية ومنهجية، وإلى زوجتي التي ترجمت أغلب المراجع المكتوبة بلغة شكسبير إلى لغتنا العربية.



تقديم

لقد كانت القبائل والزوايا الدينية بالمغرب العربي تمثل مجال دراسات كثيرة في المرحلة الإستعمارية، و ربما أثر ذلك على توجه الأبحاث و الدراسات السوسيولوجية و الأنثروبولوجية الحالية التي نفرت بعض الشيء هذه المواضيع التي ارتبطت بالفكر الكولينيالي، لكن هطا النفور لم يحل دون إعادة المجتمعات المغاربية إنتاجها للعلاقات و الهياكل المرتبطة بالمجتمع التتقليدي مثل القبيلة و الزاوية، و هو ما حتم على الباحثين في مجال العلوم الإجتماعية النظر من جديد و بأساليب علمية و جدية لهذه البنيات التقليدية.

وتعتبر هذه الدراسة محاولة أنتروبولوجية في فهم الحياة الثقافية لبعض الفاعلين الإجتماعيين بمنطقة الجنوب التونسي، مع خلال التركيز على العنصر النسوي أو الأنثوي المنتمي لفرقة العكارمة، وهي فرقة إثنية تابعة لقبيلة الهمامة الممتدة عتلى أرضية واسعة من منطقة الجنوب الغربي التونسي.فالغاية المركزية لهذا البحث مصوّبة نحو إختراق الحقل الرمزي الخاص بهذه المجموعة الإثنية ، حقل تؤلفه الاساطير و الخرافات و الإحتفالات بأشكالها المختلفة ، و بالتالي المضي في مسلك تفكيك الشفرات الخاصة بهذه الرموز ، في إطار الكشف عن ما يختزنه المخيال الجماعي من تصورات و معاني و معتقدات إرتبطت بشخصية الولي الصالح أو الجد المؤسس.

إن الإهتمام بمسألة الإعتقاد في الأولياء الصالحين و في زيارة مقاماتهم الصوفية مرجعه بالأساس أن هذه الظاهرة هي ظاهرة متجذرة في ثقافة الإنسان المسلم عموما و في ثقافة المواطن التونسي كعضو من هذه الثقافة ، كما أن هذه الممارسات الدينية الشعبية قد بقيت متواصلة و متعايشة مع الأفراد في مجتمعنا اليوم رغم التحديات التي واجهتها مؤسسة الزاوية " التونسية " في الفترة المعاصرة و قلصت من حظوظ وجودها مثل إنتشار الوعي بين عامة الناس و مقاومة وجود هذه المؤسسة من طرف السلط السياسية و من طرف الحركات الدينية الأصولية ، و هذه المقاومة التي ميّزت هذه المؤسسة الدينية التقليدية تحيل نظرنا إلى معطى هام ألا وهو قيمة الجوانب الروحية في حياة المسلم حتى و لو كان في إطار هذه الصورة الشعبية ، فالدين و كما أجمعت أغلب الدراسات الأنثروبولوجية هو ضرورة إجتماعية و ثقافية و فطرة إنسانية ، هذا بالإضافة إلى أن الإنسان اليوم أصبح أحوج إلى البعد الروحي أكثر مما مضى لتحقيق توازنه النفسي و الثقافي في ظل التقدم التكنولوجي المادي الذي نعيشه اليوم .

إن هذا البحث يندرج ضمن الأنثروبولوجيا الدينية أو الأنثروبولوجيا الرمزية التي تعيد الإعتبار بصورة واضحة للبعد الديني أو الروحي مع تقدم الحضارات و هيمنة المكننة و التكنولوجيا الحديثة ،ضف إلى ذلك أن هذا البحث يهدف إلى إضافة رقما في حجم الدراسات العربية التي تناولت بالدرس تراثنا العربي الإسلامي ، فأغلب الكتب و البحوث المنتشرة في رفوف مكتبات الجامعات العربية كتبت بعقول و لغات و أيادي أجنبية .

و أمام التعقيد الذي عادة ما عرفت به ظاهرة التصوف الإسلامي كان من الأسهل التركيز فحسب على بعض الجوانب و إغفال ماعداها ، لذلك جاءت هذه الدراسة كمحاولة في البحث الأثروبولوجي من أجل كشف الغطاء عن بعض الغموض الذي يحوم حول نافذة معيّنة تهم الإشارات و الرموز التي توظف داخل مقام الزاوية ، وهي رموز تعد بمثابة المحرك الباطني لما يشتغل داخل هذه المؤسسة الطرقية ، كما يعتمد عليها كثيرا من أجل تواصل الخصوصيات الدينية و الثقافية للزاوية .

إهتمت هذا البحث بفضاء مليئ بالوثائق و الرموز التاريخية لذلك تتجسد مهمة هذا العمل الفكري في تفكيك الرموز و الدلالات وتعميم الأحداث المحلية ضمن إطار أكثر شمولية، فوظيفة الأنثروبولوجي تكمن خاصة في المرور من دراسة التاريخ المكتوب و العلمي إلى دراسة رموز هذا التاريخ الكامنة في المخيلة الجماعية المحلية مثل : الرهان المتعلق بإسم الفرقة أو المجموعة الإثنية . هذا البعد أو الرمزي الروحي الذي ربما لا يمكن أن نبلغه أو نلمسه دون البحث في طبيعة النسق القرابي السائد داخل هذا المجتمع المحلي ، ففهم النسق القرابي أو بالتدقيق التركيبة الإثنية التي تتحرك خفية داخل العلاقات الإجتماعية تعد معبرا أو جسرا هاما لفهم بقية الأنساق الإجتماعية ، أي فهم بقية العناصر المكوّنة للبناء الإجتماعي كالدين و اللغة و الرمز و غيرها من العناصر.

كما وقع الإلمام بمختلف المعارف الحاصلة عند المستجوبين و العارفين بتاريخ المنطقة أما إجتهادنا الذاتي فيكمن في صياغة خطاب لا يتوقف عند الحديث عن الآخرين ولكن يتجاوز ذلك إلى الحديث إلى الآخرين.بالإعتماد على منهجية بحثية تعددية تتجاوز حدود المنهج الأحادي الضيق فقد جمعت بين المنهج الإتنوغرافي الكيفي الباحث عن التحليل و الكشف و الفهم المعمّق و بين المنهج المقارن الذي أثبت جدواه في البحث عن مظاهر الثبات و التغير داخل الثقافة الواحدة أو في مقارنة بثقافات المجموعات الأخرى .

أما ميدانيا فقد فقد إعتمدهذا البحث كذلك على أدوات كل من المنهج الكيفي و المنهج الكمي مثل إعتماد الملاحظة بالمشاركة بإعتبارها تقنية مهمّة في ظل العمل الميداني النوعي بالإضافة إلى المقابلة و دراسة الوثائق و المخطوطات و



البحث في السيرة الذاتية لشيوخ زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد ، أما التقنيات الكمية الإحصائية فقد تمثلت في إستمارة الإستبيان (الإستمارة الموجّهة) و تحديد عينة البحث تحديدا يخضع إلى الضوابط العلمية ..

في نهاية هذا التقديم أرجو أن أكون قد وفّقت في الإلمام بمختلف جوانب البحث النظرية والتطبيقية و الإلتزام بدرجة عالية من الحياد والموضوعية تجاه عناصر البحث ، كما أتمنّى أن تساهم هذه المحاولة المعرفية في إثراء المكتبة السوسيولوجية و الأنثربولوجية العربية ليستفيد منها الكثير من الباحثين و القراء.

المؤلف



الباب الأول

الإطار المنهجي و المقاربة النظرية

الفصل الأول : الإشكالية و منهج تطبيقها

المبحث الأول : أهداف الدراسة

المبحث الثاني:الإشكالية الأساسية و تفرعاتها

المبحث الثالث : الفرضيات العلمية

المبحث الرابع : منهجية الدراسة

الفصل الثاني: النظريات و النقد البيبلوغرافي : مقاربات مجتمعات المغرب العربي

المبحث الأول : التركيبة الإثنية في المغرب العربي

أ–المقاربة الخلدونية

ب–النظرية الإنقسامية

المبحث الثاني: المقاربة الأنثروبولوجية و الزوايا في المغرب

أ–الدرسات العربية

ب–الدراسات الأجنبية

ج–التعقيب على الدراسات السابقة

الفصل الأول

الإشكالية و منهج تطبيقها

المبحث الأول: أهداف الدراسة

هذا الموضوع يعتبر إمتدادا للدراسة الأولى التي قمت بها (رسالة الماجستير) تحت عنوان "التحوّلات الإجتماعية في الوسط المنجمي التونسي:التفاعل بين التنظيم الصناعي و الهياكل التقليدية : دراسة ميدانية لعمال المناجم بمنطقة المظيلة " بمعنى الإهتمام بتغيّر البنية القبلية بالجنوب التونسي ، مع التركيز على أوجه الإستمرارية و التواصل التي مسّت بعض البنى التقليدية .

لكن التركيز الحالي يحوّل وجهته نسبيا إلى تسليط الضوء على الحياة الثقافية للفاعلين الإجتماعيين ، أي قراءة المعتقدات و الممارسات الثقافية داخل فضاء تقليدي شعبي وهو فضاء الزاوية لذلك وقع الإختيار على المقاربة الأنثروبولوجية و هي مقاربة تبدو قادرة على إحتواء مختلف الرموز و الدلالات التي تختفي داخل الوضعيات الفردية والجماعية و دائما داخل فضاء الزّاوية .

و لذلك فإن دراسة فضاء زاوية الولي الصالح تقتضي دراسة ميدانية تعتمد مشاركة الآخرين أفكارهم و ممارساتهم وكذلك تفاعلاتهم ، من أجل التوصل إلى المعطيات الحيوية التي تمكننا من فهم الظاهرة والكشف عن الظروف التي أنتجتها ومعرفة العلاقة التاريخية التي تربط بين الظاهرة حاليا وماضيا .

إن دراسة الحياة الاجتماعية و الثقافية داخل الزاوية يتطلب أكثر من بحث و أكثر من منهج لنتمكن من فهم مجتمعنا التونسي من الداخل و بصورة موضوعية و نتجنب مختلف الإسقاطات و الأحكام المسبقة التي إعتدناها في أغلب البحوث السوسيولوجية و الأثروبولوجية الغربية . وفي هذا الإطار يرى عبد الوهاب بوحديبة"إنه من الصعب جدا أن نجد تطابقا بين ما يكتبه بعض الباحثين الغربيين عنّا و عن حضارتنا من تقاليد ومعتقدات و بين الواقع الذي نعيشه نحن من الداخل ،هناك قلب الخصائص و تشويه الواقع .وإصدار شتّى التهم و إلصاقها بمختلف جوانب أساليب عيشنا وعناصر تفكيرنا و كنه نظرتنا للحياة. ومن غريب الأمور و ليس من باب الصدف أن يكون هذا التشويه هو الذي تغلغل في الأذهان و راج."-1-

---

(1) بوحديبة (عبد الوهاب) : فصول عن المجتمع والدين ، الدار التونسية للنشر ، 1992، ص 103.




لقد أرادت هذه الدراسة أن تلامس من قريب أو حتى من بعيد الدراسات الغربية الحديثة المهتمة بالمقاربة الأنثروبولوجية ، وخاصة منها الأعمال الإثنوغرافية المندرجة ضمن راية المدارس الأنثروبولوجية الرمزية و التأويلية و المعرفية ، هذا دون التنكر لجميل ما سبقها من تجارب معرفية في نفس الإختصاص أو في ما شابهه ، كمساهمات النظرية البنيوية لكلود لوفي ستروس ، و التي لعبت دورا مهما في دراسة ميادين أنثروبولوجية مختلفة مثل : الدين و الرمز و الأسطورة و غيرها .... ، فهذا الباحث يرى أن دور النظرية الأنثروبولوجية يجب أن لا ينحصر في الكشف عن الجوانب الوظيفية فقط للأنساق المتضمنة في البناء الإجتماعي ، و إنما في الكشف عن جوهر عمل هذه الأنساق ، أي في جوانبها غير الظاهرة ، وحسب رأيه تحوّلت التحليلات البنيوية نتيجة هذا الإهمال ، إلى محض حشو أو تكرار لا معنى له ، و لذلك أصبحت هذه التحليلات تعرض الجانب الواضح من هذه الأنساق بينما تهمل الخفي و غير المعروف منها . -1-

فهذا العمل العلمي هو مجهود فكري متواضع يندرج ضمن مقاربة أنثروبولوجية رمزية عادة ما غابت عن الأعمال السوسيولوجية و الأنثروبولوجية المنجزة داخل أكاديمياتنا العربية المتخصصة في العلوم الإنسانية و الإجتماعية . بهذا المعنى يمكن القول أن هذ البحث ذو المنحى الأنثروبولوجي الثقافي يسعى إلى توظيف كل المعارف السابقة و الإستفادة منها في مجال البحث عن الرموز الكامنة في بعض النظم و الأنساق الإجتماعية مثل : القرابة (التركيبة الإثنية بمنطقة الجنوب الغربي التونسي)، اللغة (طبيعة الخطاب اللغوي السائد داخل هذا المجتمع المحلي)، الدين (دراسة رموز الحياة الصوفية) و كذلك دراسة الرموز المتعلقة بالزواج كممارسة إجتماعية في لدى سكان الجنوب الغربي التونسي.

إن الإهتمام بالحياة الدينية و بالثقافة الصوفية بمنطقة الجنوب التونسي خاصة ، مرجعه بالأساس أهمية هذا الموضوع بالنسبة للشخصية التونسية ، فنحن نشهد اليوم إنتشار ظاهرة التديّن و تفاقم ظاهرة السلفية أو الحركات الإسلامية التي بدأت تتشكل لعدة أسباب من بينها عامل الفقر(المادي و الروحي) و الحرمان و إنسداد الآفاق .... و إنعدام فكر نقدي جديد حول التراث الديني ثم كذلك إنهيار مصداقية التيارات الأيديولوجية السابقة التي سيطرت على الساحة في الخمسينات و الستينات و حتى أوائل السبعينات من القرن الماضي كالتيّار القومي و الماركسي.

---

(2)Levi – Strauss (Claude) : Structural Anthropology , vol 1 , London . Pénguin Books , 1958 , p 37 .

(3) أركون (محمد) : قضايا في نقد العقل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم ، ترجمة و تعليق هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت 2000 ، ص 27 .

ضف إلى ذلك أن هذا المتديّن أو المتصوف المسلم يعيش بيننا و نسلم بأننا نعرفه جيدا و نتعامل معه على هذا الأساس ، لكن بإطلاعنا على الدراسات الغربية ذات المنهجيات الحديثة و المختصة في هذا الشأن ، نصطدم بحقيقة جديدة ألا و هي أن شخصية هذا المتصوف تحمل جوانب أخرى خفية كنا نجهلها أو نعلمها و لا نعيرها إهتماما ، فمن العيب أن ندرك أنفسنا من خلال الآخر الذي قد يلجأ أحيانا (أغلب الدراسات الإستشراقية) إلى إستغلال هذا الفراغ المعرفي و المنهجي من أجل بناء تصور غير واقعي للشخصية العربية المسلمة ، ربما تخدم أغراضه العلمية أو الأيديولوجية ، و كان هذا دليلا مقنعا للنداء بزيادة الأبحاث ذات الطابع الصوفي الأصيل . -4-

المبحث الثاني : الإشكالية الأساسية للبحث

تبدو ظاهرة زيارة الزوايا الدينية في المجتمعات العربية الإسلامية تثير الإنتباه هذه الأيام ، و خاصة مع ظهور العولمة التي من أبرز أهدافها تعميم نسقية ثقافية في المجتمعات في العالم بأسره مما يجعل البحث عن الهوية و الأصول الإثنية و الإنتماء ظواهر منتشرة ، و خاصة مع سقوط الأنظمة الإجتماعية الوطنية و القومية التي ظهرت إثر خروج البلدان المستعمرة من الهيمنة الإستعمارية التقليدية في القرن الماضي .

هذا الخوف جعل الناس يعودون إلى الإحتماء بالزاوية و يحيون طقوس " الجد المؤسس " ، في هذا الإطار نضع دراستنا الأنثروبولوجية الثقافية لزاوية سيدي عمر بالقصر قفصة و ذلك بطرح جملة من الأسئلة يمكن أن نجيب عليها من خلال الدراسة :

-1- علاقة الزاوية بالرموز الثقافية و هل يمكن دراسة ذلك بالإعتماد على المفاهيم الأنثروبولوجية الثقافية ؟

-2- بما أن الدراسات الأنثروبولوجية الغربية قد إهتمت بظواهر : الزاوية و الزردة و الكرامة ... هل نستطيع أن ندرس ظاهرة الزاوية في علاقة بالتحولات الإجتماعية و الإقتصادية التي يمرّ بها مجتمعنا الذي يعيش تأثيرات العولمة ؟

-3- يمكن أن نتسائل عن دور النظرية الإنقسامية في تأطير ظاهرة الجد المؤسس كرمز للوجود و فرض الذات ، خاصة للوافدين على منطقة القصر قفصة من قبائل و عروش و عائلات (خاصة فرقة العكارمة) ؟

---

(4) نصر (سيد الحسين) : الصوفية بين الأمس و اليوم ، ترجمة كمال خليل اليازجي ، الطبعة الأولى ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، 1975 ، ص 14 .

-4- بالإعتماد على التفاعلية الرمزية لكل من إرفين قوفمان و زيمل و جورج هاربرت ميد هل يمكن فهم علاقة المجتمع المدروس بالزاوية (زوايا فرقة العكارمة) ، و يمثله من رموز ثقافية ما تزال تتعايش مع التحولات الإجتماعية ؟ أو بالإعتماد على بورديو في دراسة لهذه الظاهرة بإعتبارها رأس مالا ثقافيا يغذي الهابتوس في إطار إستراتيجيات الفاعلين الإجتماعيين ، أو كذلك إستنادا إلى مفاهيم الأنثروبولوجيا الرمزية عند كليفورد غيرتز المرتبطة بالرمز الديني و المخيال الإجتماعي ؟

-5- هل نستطيع دراسة هذه الظاهرة بمفاهيم عربية إسلامية تنبع من دراسات سابقة في التراث العربي الإسلامي في علاقة بالتصوّف كفكر أو كظاهرة رمزية ثقافية عاشها جزء هام من هذه المجتمعات لنؤصل بعض المقاهيم في الواقع الأنثروبولوجي العربي الإسلامي ، بالإعتماد على أعمال كل من أركون ، عبد الله حمودي ، عبد الكريم الخطيب ، المنذر كيلاني و محمد الجويلي و غيرهم من الأنثروبولوجيين ؟

المبحث الثالث : الفرضيات العلمية

الفرضية الأولى :

يتسع فضاء الرموز و الدلالات الثقافية في زوايا فرقة العكارمة (سيدي عمر، سيدي عبد الملك، سيدي كلما ضعف مستوى الإنتماء و الإندماج داخل المجتمع ، بمعنى أنه كلما تقدم المجتمع في التحوّل من الإنقسامية إلى التحضر ضعف الإنتماء إلى الزاوية (الجد المؤسس) ، و كلما توقف أو تباطأ التحوّل زادت ظاهرة زيارة الأضرحة و إقامة الزردة الحضرة و التشبث بالرموز و الدلالات الثقافية .

الفرضية الثانية :

هناك علاقة وطيدة بين ما هو ديني – ثقافي من ناحية و ما هو إجتماعي من ناحية ثانية ، بمعنى أن هناك علاقة وثيقة بين طبيعة العقلية السائدة عند العكارمة و طبيعة العلاقات الإنسانية التي تربطهم بجيرانهم في بلدة القصر : فكلما تغلغلت القيم و المعتقدات الثقافية التقليدية داخل عقلية أهل الزاوية كلما توسع نمط الزواج الداخلي ، و كلما ضعفت هذه القيم داخل الشخصية العكرمية (نسبة للعكارمة) و حلّت محلها قيم الحداثة و المعاصرة إنتشر أكثر نمط الزواج الخارجي .



بعد هذا العرض الدقيق لإشكالية البحث و الفرضيات العلمية التي يمكن أن نطرحها قبل الغوص في مختلف فصول و مباحث هذه الدراسة الأنثروبولوجية ، لا بد من الإشارة إلى خصوصية المجتمع المحلي المدروس من النواحي الإجتماعية و الثقافية و النفسية حتى يقف القارئ و المطلع على بحثنا على طبيعة هذا المجتمع المحلّي كما يمكن له فهم طبيعة العينة الخاضعة للبحث الميداني و هي عينة نسعى دائما إلى أن تكون معبرة عن المجتمع الأصلي ككل .

المبحث الرابع : منهجية الدراسة

تقدم هذه الدراسة محاولة منهجية في الربط بين ما هو إجتماعي و ماهو رمزي دلالي ضمن مقاربة إنثروبولوجية تهدف إلى كشف الحقائق المتصلة بالحياة اليومية لأفراد العينة ، وهم زوار الزوايا الصوفية التابعة لفرقة العكارمة بالجنوب التونسي . فقد أصبح توجّه الدراسات الأنثروبولوجية الجديد (أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة) يصبو نحو الإلمام بنواحي خفية من حياة الأفراد تهمّ اللاشعور و دواخل السلوك البشري ، وتتمظهر عادة في شكل معاني و رموز لا بد للباحث الأنثروبولوجي من فهمها و فك شفراتها حتى يتوصل إلى إستنطاق الحقائق الإجتماعية و الثقافية المتعلقة بمجتمع الدراسة ، أي أن الباحث يجب أن ينظر إلى البناء الإجتماعي ضمن أبعاده الديناميكية و ليس الستاتيكية فقط (كما نادت بذلك نظرية البنائية - الوظيفية ، وقبلها الأفكار الوضعية لأوغيست كونت و إميل دوركايم) ، أي الأخذ بعين الإعتبار دور التغير الإجتماعي ، وأهمية دور الفرد كفاعل إجتماعي بجانب الجماعة و النظم الإجتماعية .-5-

و أمام التعدد في المواضيع و في المفاهيم الموظّفة ضمن القسم النظري للبحث إستوجب منّا إعتماد منهجية تعددية تجمع بين أكثر من مقاربة منهجية ، من أجل الإلمام بالظواهر الوصول إلى أقصى حدّ ممكن من التحليل المعمّق للسلوك الإجتماعي ، من بينها المنهج الإتنوغرافي ، و المنهجية الأنثروبولوجية و المنهج المقارن ...... و تندرج في هذا الإطار قولة محمد نجيب بوطالب "جريا على سنّة بعض البحوث في علم الاجتماع المعاصر وفي منهجية دراسة الظواهر الاجتماعية و تحليلها معمّقا ،فإن دراستنا لا تنحصر ي إطار منهجي إجتماعي أحادي ،إنّها لا تكتفي بإستعمال هذا المنهج أو ذلك تبعا للعادة." -6-

---

(5) عبد الرحمان يتيم (عبد الله) : كلود لوفي ستروس ، قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر ، بيت القرآن للنشر ، الطبعة الأولى ، البحرين ، 1998 ، ص 89 .

(6) بوطلب (محمد نجيب) : القبيلة التونسية بين التغير و الإستمرار ، الجنوب الشرقي من الإندماج القبلي إلى الإندماج الوطني ، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية ، تونس ، 2002 ، ص29 .



و على الرغم من مناداة بعض التيارات السوسيولوجية بأحادية المعرفة النظرية ، و أهمية الهويّة الواحدة في إنتاج هذه المعرفة ، فإن حسم هذه المسألة ذهب إلى تقييم المنتج السوسيولوجي من حيث كفاءته في عرض و فهم الواقع الإجتماعي ، و لايتم ذلك إلا بدراسات نقدية مقارنة للأعمال و نتائج الأبحاث التي أنتجها باحثون يحملون هويات مختلفة و يحتلون مواضع إجتماعية متباينة .-7-

فحين نبحث عن التقاطعات الممكنة بين مختلف العلوم الإنسانية و الإجتماعية نجد أن هناك العديد من الفروع المعرفية الجديدة التي نشأت مثلا في تداخل مع علم الإجتماع ، فبالإضافة إلى الفروع المتصلة به مباشرة كلعم إجتماع التربية و علم إجتماع المقارن و علم إجتماع اللساني .... نجد كذلك فروعا معرفية أخرى تقاطعت مع علم الإجتماع بشكل أو بآخر مثل علم التاريخ ، و أشهر مثال على ذلك التداخل الذي وقع بين جورج غيرفتش و فرنان برودال ، فكل واحد منهما حاول جاهدا أن يحدد موضوع علمه ، دون أن ينفي الأبعاد الأخرى المتصلة به ، يعترف غيرفتش بتاريخية الظاهرة الإجتماعية ، و يرى فرنان برودال أن علمي الإجتماع و التاريخ يشكلان مغامرة ذهنية واحدة : هناك دائما تاريخ ما ، يمكن أن يتوافق مع سوسيولوجية معيَنة لكنه ليس تواقا كليا ، إذ أن زمن عالم التاريخ يمكن أن يكون زمن عالم الإجتماع .... و يستغل فرنان برودال هذا الإلتقاء ليقر بوجود مفردات مشتركة بين العلوم الإجتماعية يسميها علامة إخائية -8

و بهذا المعنى يمكن القول إن الأمر قد حسم في الوقت الراهن و من الناحية الفعلية ، بين مدارس العلوم الإجتماعية و الإنسانية هو السعي الدائم إلى تجاوز تخوم العلم و المدرسة الواحدة ، و إلى السير الحثيث نحو التعاون بين هذه العلوم و المدارس المتفرعة عنها .-9- ورغم إلمامنا بالعديد من المقاربات المنهجية التي يمكن أن نستفيد منها في إطار هذه الدراسة إلا أن هذه الدراسة و بإستنادها على التمشي الأنثروبولوجي العلمي القائم على التعمق في الحياة اليومية للفاعلين و معايشة حياتهم وجدت في المنهج الإتنوغرافي صورة أكثر ملائمة لإنجاز الدراسة الراهنة .

---

(7) بدران (محمود عبد الرشيد) : علم الإجتماع و دراسات المرأة ، تحليل إستطلاعي ، كلية الآداب ، جامعة المنيا ، 1999 ، ص 33 .

(8) Braudel (Fernand) : Ecrits sur l'histoire , Paris , 1969 , pp (108 – 118) .

(9) عبد الرحمان يتيم (عبد الله) : مرجع مذكور ، ص 151 .

ومن هنا يمكن القول أن الإعتماد على المنهج الإتنوغرافي مرجعه الأساسي هو ما يحققه هذا المنهج الكيفي من معلومات نوعية تحليلية ، تعتمد التعمق و التبصّر و الوصف المكثف و تفسير الظواهر الإجتماعية من خلال ربطها بسياقها المحلي .-10-

الإتنوغرافيا، لفظ مكوّن من مقطعين : الأوّل (إتنو) بمعنى جنس أو شعب و الآخر (غرافيا) و تعني وصف ، و بذلك تعرّف الإتنوغرافيا بأنها وصف لثقافات و حياة الشعوب . إن البحث الإتنوغرافي طريقة و أداة لفهم أساليب مجتمع- أو جماعة ما- ، و طريقة في الحياة اليومية من خلال معرفة أفكار أعضائه و معتقداتهم و قيمهم و سلوكياتهم و ما يصنعونه من أشياء يتعاملون معها ، و يتم ذلك عن طريق الملاحظة بالمشاركة في الوضع الطبيعي الحياتي من جانب الباحث .-11-

يسعى البحث الإتنوغرافي إلى الكشف عن " غير المتوقّع " أو المستور أو المسكوت عنه ، كما أن له القدرة على الكشف عن الظواهر العفوية التي تظهر من خلال الممارسات غير المقصودة خلال إجراء الدراسة .-12- كما يقوم البحث الإتنوغرافي على إفتراض أن السلوك الإنساني يتأثر تأثرا كبيرا بالبيئة التي يحدث فيها ، و عليه فالفهم الحقيقي للسلوك يتطلب منّا فهم تلك البيئة أو السياق بصورة كاملة ، فالهدف عند الإتنوغرافيين ليس تعميم النتائج ، و إنما الهدف هو الوصف الدقيق و المتعمق للموقف موضوع الدراسة .-13

إن المنهج الإتنوغرافي يعد منهجا علميا (كيفيا) و إعتماده على الوصف و غياب الصرامة المنهجية (الإحصائيات الكمية أو القوانين التعميمية) لا تعني ضرورة أن هذا البحث النوعي هو حل سهل للتملص من الإجراءات الإحصائية الكمية ، فهو يتطلب الكثير من الإلتزام بالوقت ، و هوشكل من أشكال البحث الإجتماعي العلمي الذي يتطلب أدلة ثابتة و إجراءات محدّدة .

كما تمّت الإستعانة بالمنهج المقارن الذي يفيد في معرفة المفارقات و أوجه الإختلاف و التشابه في العادات و التقاليد و القيم و الوقوف على مدى الثبات و التغير في ظاهرة زيارة الأولياء الصالحين بالجنوب التونسي .

---

(10)Miles,M and A.Huberman :Qualitative Data Analysis , Thousand Oaks :Sage Publication ;USA .1999.P15.

(11)Ogbu (J) : « Educational Anthropology » In Encyclopodia of Cultural Anthropology- Henry Holt and Company .vol 2 .1966 .p33.

(12)Angrosino (M) : Doing Ethnographic and observational researsh : Sage Publication . USA . 2008 .P 32 .

(13)Mc Millan , J and Schumacher , S : Researsh in Education : A Conceptual introduction . Longman Publications . New york . USA .2001 . P 420 .

و قد أشاد رواد علم الأنثروبولوجيا بالمنهج المقارن في البحوث الأنثروبولوجية الميدانية و عدوه آداة جوهرية أساسية ، خاصة راد كليف براون ، إذ أنه بفضل الطريقة المقارنة ننتقل من الجزئي إلى الكلي ثم نستطيع أن نصل إلى نوع من التعميمات التي يمكن أن تساعد على رصد بعض العموميات ، فالمنهج المقارن يمكن أن يقود إلى إكتشاف بعض القضايا



الكليّة .-14- يرى مفكر الإسلاميات محمد أركون أن قيمة المنهجية الأنثروبولوجية المقارنة تتضح في كونها تاخذ بعين الإعتبار الجوانب الروحية الرمزية كما الجوانب المادية و العقلانية ... فالمنهجية الأنثروبولوجية لا تهتم فقط بالوقائع و الأسماء و الأحداث التي تحصل في وضع النهار ، و إنما تهتم أيضا بالجوانب الغامضة و المخفية من التاريخ المقارن للأديان و الثقافات و الحضارات .-15- إتسمت هذه الأدوات البحثية كذلك بالتعدد و التنوّع تماشيا و طبيعة الموضوع و كذلك إستجابة للضرورة العلمية التي تطلبت الإستنجاد بالكثير من التقنيات الميدانية من أجل الإلمام بمختلف الجوانب الإجتماعية و الثقافية و النفسية لظاهرة زيارة الزاويا الدينية في منطقة الجنوب التونسي ، و أمام هذه الضرورات وقع الجمع بين المنهج الكيفي و المنهج الكمي ضمن العمل الميداني التجريبي .

الأدوات التقنية الكيفية تمثلت خاصة في : الملاحظة بالمشاركة و المقابلة و دراسة الوثائف و إعتماد السيرة الذاتية لبعض الشخصيات المهمّة ، و قد هدفت هذه الوسائل البحثية إلى التجميع المكثف للبيانات من خلال معايشة الواقع و الإهتمام بالمعنى و الفهم أكثر من الإهتمام بالسبب و النتيجة . أما الأدوات البحثية الكمية فقد تمثلت خاصة في تحديد العينة و إعتماد الإستمارة في إطار منهج كمي إحصائي يعتمد على التجريب و يسعى إلى الكشف عن السبب و النتيجة .

و نظرا لطبيعة الموضوع الذي تقع معالجته في هذا البحث فقد إستندت الدراسة إلى التقنية التقليدية المعتمدة في الأبحاث الأنثروبولوجية أي الملاحظة بالمشاركة كتقنية بحثية بمعنى آخر يمكن للباحث أن يعيش فيما بين الفاعلين الإجتماعيين و مراقبة التفاعلات الحاصلة بينهم داخل فضاء الزاوية، يقول الاستاذ محمد نجيب بوطالب" إن الملاحظة بالمشاركة رغم ما إنتابها في أغلب البحوث المعاصرة من تبسيط و سذاجة ليست سوى وجها من وجوه منهج البحث الاجتماعي" فهي تتطلب من الباحث الاجتماعي القيام بالعديد من الزيارات الميدانية و الاقامة لفترات طويلة في فضاء البحث الميداني (قمت بزيارة مقامات الأولياء الصالحين التابعين لفرقة العكارمة زيارات مختلفة خلال فترة مطولة دامت قرابة سنتين وتركزت الزيارة خاصة أيام الخميس" نهار الحضرة" و كذلك أيام المناسبات الاحتفالية) .

---

(14) غامري (محمد محسن) : المناهج الأنثروبولوجية ، المركز العربي للنشر و التوزيع ، القاهرة ، ص 55 .

(15) أركون (محمد) : قضايا في نقد العقل الديني مرجع مذكور ، ص ص 14 – 15

إن الملاحظة بالمشاركة تمكننا من الاطار التفاعلي الحقيقي الذي سيقرّبنا أكثر من وحدات العينة و يطلعنا على المؤشرات الحقيقية ، وبالتالي تدعيم أو دحض بعض الأفكار و الملاحظات و الاستنتاجات في كنف الاستقلالية و الحياد العلمي لننتقل من الفهم عن مسافة أو بعد إلى الفهم من خلال التدخل المباشر في الواقع. إن طريقة المشاهدة بالمشاركة كما



يراها جون مادج تمكن الباحث من مشاهدة الجماعة الأقلية التي وقع عليها البحث و التفاعل معها و من مشاهدة أفراد المجتمع الكبير، يعني مصطلح المشاهدة المراقبة الدقيقة للظواهر كما تقع في البيئة الطبيعية الإجتماعية لا سيما ما يتعلق بأسباب الظواهر و نتائجها و العلاقات القائمة بين و حداتها أو عناصرها.16- و تعتبر الملاحظة بالمشاركة أفضل وسيلة منهجية مفضلة في العلوم الإنسانية و الإجتماعية ، خاصة علمي الأنثروبولوجيا و الإجتماع ، في هذا السياق يتنزّل قول الإثنولوجي الأمريكي فرانس بواز :" إنه لفهم ثقافة المجتمع لا بد من العيش في هذا المجتمع و معرفة لغة الأهالي ".- -17

إن طريقة الملاحظة بالمشاركة التي إعتمدنا عليه في هذا البحث لا يمكن أن تقتصر على قضاء الكثير من الوقت داخل الزاوية و مشاركة الفاعلين الإجتماعيين أحاسيسهم و ممارساتهم داخل هذا الفضاء ، بل يجب أن تتعدى ذلك إلى زيارة الأسر (أفراد العينة) في بيوتهم كلما سمحت الظروف بذلك ، من أجل معرفة طبائعهم و إقامة جسور التواصل معهم ، وهو ما يمهّد لفهم واقع الجماعة المدروسة.

المقابلة الفردية التي إعتمدناها كانت في شكل مقابلات غير موجّهة ، حيث لم تتطلب إستمارة أو أسئلة جاهزة مسبقا ، وهو ما مكننا من الحصول على معطيات هامة و دقيقة حول تاريخ الزوايا الدينية بالجنوب الغربي التونسي و تاريخ فرقة العكارمة عموما ، خاصة وأن الأسئلة التي طرحناها ضمن لقاءاتنا كانت تبحث عن ذاكرة كبار السن ، التي تحمي و تحفظ الأخبار من التلاشي و الإندثار و تسجل تاريخ حياة الأشخاص ، و كنت أقوم بدوين المعطيات أثناء الحوارات أو بعدها مباشرة خشية نسيانها أو تداخل مضامينها و محتوياتها .

---

(16)Madge (John) :The Tools of Social Science , London, Longmans - 1953,p117

(17) عبد الغني غانم (عبد الله) : طرق البحث الأنثروبولوجي ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية ، بغداد - أربيل - بيروت ، الطبعة الأولى ، 2007 ، ص 103 .

و رغم إعتماد أغلب الدراسات الأنثروبولوجية الكلاسيكية على الملاحظة بالمشاركة كتقنية بحثية منفردة ، و الإكتفاء بها كأسلوب لتجميع المعطيات ، إلا أن الأبحاث الراهنة في هذا العلم أصبحت تنوع أدواتها البحثية ، كما شهدت تقدا واضحا في إستخدام الطرق المقنّنة مثل الإستعانة بإستمارات الإستبيان. لذلك إعتمدت هذه الدراسة على إستمارة الاستبيان كتقنية بحثية ، وشملت إجراء أحاديث رسمية مع العديد من الرجال والنساء من مختلف الأعمار و المهن لغرض



الحصول على معلومات حيوية تشمل متغيرات شتّى من خلال قياس العلاقات والمواقف لدى الفاعلين الاجتماعيين داخل الفضاء المدروس وخارجه .

و من الجدير بالذكر أن الكثير من هذه الأسئلة المطروحة في ورقة الإستبيان هي أسئلة مغلقة و أن خيارات إجاباتها محددة مسبقا للمبحوثين ، علما بأن الفائدة المتوخاة من طبيعة هذه الأسئلة هي أن إجاباتها يمكن ترميزها و جدولتها إحصائيا.18- كما وقع جمع معلومات إضافية من خلال بعض الشخصيات الأساسية داخل فضاءالزاوية مثل : الوكيل ، الخدمة و"أهل الزاوية" .... و حافظت مختلف الأسئلة المطروحة على بعد التسلسل الزمني للأحداث ومع طول النقاش و إبتعاده عن أصل الموضوع كنت أطرح أسئلة توجيهية و جريئة لتوضيح بعض المسائل الغامضة أو غير الدقيقة .

و حسب الباحث منذر كيلاني :" يجب على الأنثروبولوجي ألا يتوقف على مستوى المعرفة المرتبطة بالواقع أو معرفة الأهليين أو معرفته هو الخاصة ... يجب عليه أن يذهب أكثر ليطرح تساؤلات حول لماذا و كيف المتعلقة بالمعرفة ، كما يجب عليه أن يصف الفضاء الإجتماعي عن بعد ... يجب عليه أن يبرز كيف يساهم السكان الأهليين في بناء المعرفة و تحويلها إلى معتقدات.

التقنية البحثية الرابعة التي استعنت بها في هذه الدراسة هي تقنية تحليل المضمون من خلال التعمق في النصوص و الوثائق مثل : الأرشيف والمخطوطات و القصائد الشعرية (خاصة مؤلفات شاعر القصر علي بن عبد الله) ، وقد تضمنت المخطوطات العائلية(العكارمة) الكثير من المعطيات حول أشراف الزوايا الدينية و أهم المحطات التاريخية التي مرت بها هذه المؤسسات الطرقية ، و لا يفوتنا في ذلك أن نشكر الأهالي الذين أمدّونا بهذه المخطوطات الهامة ، كما لا نستثني من هذا الشكر الاستاذ فيصل حمدي و هو من أصيلي منطقة القصر و يشتغل منشطا و باحثا في مجالات الثقافة ، و الذي زوّدنا ببعض الوثائق و الصور المتعلقة بذات الزاوية .

---

(18)محمد الحسن (إحسان) : مشكلات الزواج المختلط و العوائل المختلطة ، دراسة ميدانية في علم الإجتماع الأقليات ،دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت 1993 ، ص 1 .

الفصل الثاني

النظريات : مقاربات مجتمعات المغرب العربي

المبحث الأول : التركيبة الإثنية في المغرب العربي

إلى جانب المقاربة الخلدونية تعتبر المدرستان الكولونيالية و الإنقسامية من أهم المقاربات التي عالجت المجتمعات المغاربية، فقد سادتا لمرحلة طويلة نسبيا و كونتا رصيدا دراسيا لا يستهان به. و لقد تكون هذا الرصيد عبر الفراغ السوسيولوجي الذي وجدتاده في المنطقة خلال أكثر من قرن من الزمن، و اعتمدتا تجربة "الخطأ و الصواب" و انطلقتا من كتابة التقارير وصولا إلى الدراسات و الأطروحات، فقد كونت كل منهما لنفسها منظومة من المفاهيم و المقولات التي ميزت تحليلها فأنتجت أعلامها و مرجعياتها.-19-

أ–المقاربة الخلدونية

في نظرالمفكر الإجتماعي عبد الرحمان ابن خلدون لا تحدد القبيلة من حيث كونها جماعة متفرعة عن جد أوّل فحسب، كما لا يمكن أن تحدد بما يجمع بين أعضاءها من روابط دم، كما أشار إلى ذلك الكثير من الأنثروبولوجيين الكلاسيكيين.-20-فالنسب في معناه الضيق لا يعدو أن يكون معطى وهميا لا يصمد أمام واقع الإختلاط و علاقات الجوار و التعايش في المكان.-21-و في إطار دراسته للقبيلة بالمغرب العربي يؤكد ابن خلدون على الدور الوحشي للعرب البدو الهلاليين، فحسب مؤسس علم العمران البشري لم يؤدي هؤلاء البدو دور التهديم فقط ، و إنما ساهموا كذلك في إعادة تنشيط الطاقات، بمعنى آخر فإن ابن خلدون يجمع بين مقولة التهديم و مقولة إعادة البناء أو إعادة التأسيس.-22-

و في سياق تناوله لقبائل افريقية (و بالتحديد منطقة الجنوب منها) اعتبر ابن خلدونفرقة الكدّالة –فرقة من الفرق الإثنية القاطنة بجهة القصرقفصة حاليا- فرقة تابعة لعرش صنهاجة البربري ، و التي تقطن قريبا من جهة قفصة... حيث ذكر في أحد مؤلفاته أن القدالة (الكدّالة) و الشرطة كانوا يعيشون تحت الخيام و يقطنون الصحاري.

---

(19)بوطالب (محمد نجيب): القبيلة التونسية ...مرجع مذكور، ص 43.

(20)بوطالب (محمد نجيب) : القبيلة التونسية، نفس المرجع،ص 97.

(21)ابن خلدون (عبد الرحمان) : المقدمة، طبعة دار الإحياء العربي، بيروت، ص 130.

(22)Kilani(Mondher) : op cit, p 30



-ب- الأطروحة الإنقسامية : إسم الجد المؤسس و الرهان الإجتماعي

لقد برزت النظرية الإنقسامية عند الباحثين الفرنسيين مع لوتورنو و هانوطو ، و أعتبرت أعمالهم حول التقاليد القبائلية الجزائرية -22-أوَل الأعمال البحثية في إطار النظرة الإنقسامية لمجتمعات المغرب العربي ، وقد إعتمد هؤلاء الباحثين كثيرا على المعطيات و التحليلات التي وفرتها الدراسات الكولونيالية الفرنسية التي سبقتها في دراسة منطقة شمال إفريقيا ، و التي سمّاها عبد الوهاب بوحديبة بالعلوم "الإستعمارية"-23- و من بين الأدوات المنهجية الخاطئة التي أخذتها المدرسة الإنقسامية عن الدراسات الكولونيالية ، يمكن أن نقف على مبدإ الإسقاط الإيديولوجي الذي وظفه خاصة الباحث (العسكري) الفرنسي بارتلون ، و الذي إستخدم نفس الفرضيات العلمية التي صيغت حول بعض القبائل الجزائرية ليطبقها حرفيا على بعض المجموعات القبلية التواجدة بجنوب البلاد التونسية ، حيث يقول بارتلون في هذا الشأن :

" لقد إرتكبنا خطأ تجاه المنطقة ، هو نفس الخطأ المرتكب سابقا تجاه منطقة القبائل ، فقد وجدنا بين قابس و ليبيا نوعا من دويلة بربرية ، شبه مستقلة و كان من مصلحتنا أن نحافظ على تميزها و إستقلاليتها و بدلا عن ذلك فقد إعتبارناها داخلة تحت نفوذ الباي ، و بفضلنا نحن تعرَب الآن هذه المنطقة و تتوحّد مع الإيالة توحدا لا يعارضه إلا تدخلنا عبر مبدإ فرّق تسد" .-24-

و قد تمكنت الدراسات الكولونيالية الفرنسية من توظيف الواقع الإجتماعي لمجتمعات المغرب العربي لأغراض غير سوسيولوجية " فقد كان المستشرق (الباحث) يسير أمام العسكري " كما يقول إدوارد سعيد . فكان الهدف الأساسي هو توظيف المعارف الإجتماعية و الإستفادة منها في التعرَف على الميكانزمات الداخلية لهذه المجتمعات للتمكن من السيطرة عليها .-25-

---

(22)Le Tourneux et Hanoteau : La Kabylie et les coutumes kabyles , Paris , 1893.

(23 بوحديبة (عبد الوهاب) : " الحياة الإجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين " ، مستلة من كتاب " مناهج المستشرقين " ، الجزء الثاني ، الألكسو ، ص 144.

(24)Berthalon (Ie docteur) : Etude géographique et économique de la province de l’Arad , in Revue Tunisienne , 1984, p 170.

(25)المصطفى (فضة) : " حول مفهوم القبيلة في علم الإجتماع الإستعماري " ، في مجلة الثقافة الجديدة ، المغرب ، عدد 29 ، 1983 ، ص 79

كما إقتبست النظرية الإنقسامية عن الدراسات الكولونيالية التي تناولت بالبحث مجتمعات المغرب العربي مقولة التعارض و الصراع بين مكوّنات المجموعة القبيلة الواحدة ، أو بين القبيلة و السلطة التي تحكمها ، وهي فكرة عرف بها الباحث روبار مونطاني ، الذي يرى أن هذه الكيانات الإجتماعية هي في صراع دائم مع السلطة إن وجدت السلطة المركزية ، وهي متمردة أبدا ، و نظر إلى علاقة المخزن و السيبة (أي بين الدولة و قبائل الأطراف) على أنها مجرد محيط ضرائبي .-26- و يؤكد روبار مونطاني على عدم تجانس القبائل في جنوب المغرب .

فرغم التأكيد على الإنتماء إلى الجد المشترك ، و رغم قوة الإيديولوجيا النسبية ، تتبنى النواة القبلية الأصلية أعدادا من الوافدين الجدد إلى درجة أننا نجد أن وحدة التراب و ضرورة الدفاع عنه أو توسيعه هما اللتان تمكنان من تمتين أواصر العلاقة الإجتماعية الدائمة بين الأسر المقيمة في نفس المدشر -27- و بذلك يمكن القول أن روبار مونطاني قد تعامل مع القبيلة المغربية " تعامل المنقب مع الحفريات التي لا إرتباط لها إلا مع الماضي الغابر ".-28-

إن هذه الترتيبات العلمية " الإيديولوجية التي وفرتها الأبحاث الكولونيالية لأصحاب النظرية الإنقسامية لا يمكن أن تحجب الرؤية عن بعض الإفادات المنهجية و النظرية التي تركتها هذه الدراسات الإستعمارية ، يؤكد هذا الموقف الباحث الإجتماعي محمد ياسين فيقول " إن الوعي بالمنزلق الإيديولوجي للسوسيولوجيا الكولونيالية لا يعني سقوطها في موقع الضحالة ، و لا يشفع ذلك في ترجيح رأي قد يدعو إلى مقاطعة هذا الموروث " العلمي " تحت ذريعة " وطنية " ضيقة تعادي كل ما أنتج في فترة الإستعمار.-29-

---

(26)Montagne (R) : Les berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc , édit Afrique orient , 1989 , p 395.

(27) بنسالم (ليليا) : التحليل الإنقسامي لمجتمعات المغرب الكبير ، الأنثروبولوجيا و التاريخ ، حالة المغرب العربي ، ترجمة عبد الأحد السبتي و عبد اللطيف الفلق ، دار توبقال للنشر ، الطبعة الأولى ، 1988 ، ص 23.

(28) المباركي (محمد) : " بعض المعطيات حول الدولة و المجتمع خلال المغرب القديم " ، في " جدلية الدولة و المجتمع بالمغرب " ، ط : إفريقيا الشرق ، المغرب ، 1992 ، ص 114.

(29) ياسين (محمد) : " موقف السوسيولوجية الكولونيالية من البنيات الإجتماعية بالمغرب ، قراءة نقدية " ، ورقة (مخطوط) مقدمة ضمن أعمال الملتقى الثاني لأجيال علماء الإجتماع العرب ، الجمعية العربية لعلم الإجتماع ، أصيلة ، المغرب ، 1990 ، ص 3 .

و قد نضجت الأطروحة الإنقسامية و أكتملت خاصة مع أعمال إميل دوركايم الذي أشار في مؤلفه الشهير " في تقسيم العمل الإجتماعي " ، إلى مجموعات القبايل بشمال إفريقيا و أعتبرها مجتمعا إنقساميا قائما على مبدإ التضامن الآلي ،



وهو تضامن مبني على ظاهرة التشابه بين عناصر و مكونات هذا المجتمع ، وهو يرى أنه حتى يكون التنظيم الإنقسامي ممكنا ينبغي أن تتشابه القسمات ، و بدون هذا التشابه لا يمكنها أن تتحد و أن تتاين في نفس الوقت، إذ بدون هذا التباين سيضيع بعضها في بعض وينتهي بها المطاف إلى التلاشي -30-

وحسب دوركايم يعتبر المجتمع القبايلي في منطقة المغرب مجتمعا إنقساميا ، لأنه مبني على تكرار كتلات متشابهة فيما بينها ، على غرار حلقات متتالية ، و نسمّي (حسب رأيه دائما) الكتلة عشيرة لأن هذه الصيغة تعبَر عن طبيعة مزدوجة : عائلية و سياسية في آن واحد ، و الواقع أن هنالك قرابة دم تجمع بين جل أفراد العشيرة ، مما يخلق بينهم شعورا بأواصر القرابة .-31- " إن منطق النظرية الإنقسامية يرى أن المجموعات تكتسب هويتها من خلال أنها تتميز عن المجموعات الأخرى من مستويات مختلفة من التعارضات .-32-

كما تمكّن إيفانز بريتشارد من خلال دراسته المونوغرافية الشهيرة حول سكان" النوير" (السودان) من تجاوز التفسيرات المسبقة التي يحملها قوتييه وسميث حول تاريخ القبائل فتحولت النظرية العلمية (الإنقسامية) من مرحلة التاريخ"كسبب" إلى التاريخ "كصورة".

كما بيّن بريتشارد من خلال هذه الدراسة حول قبائل "النوير" أن أسماء الأجداد المفترضة مرتبة وفق منوال يحفظ الهويات المعاصرة ، فالسلالة الأبوية أساس نظام القرابة الذي يعتمد عليه التنظيم السياسي العائلي لدى قبائل "النوير" ، حيث ينتمي الأفراد في مستوى أوَل إلى القبيلة و التي تمثل أوسع مجموعة يشعر أعضاؤها بواجب التكتل من أجل الغزو و الدفاع -33- ، بينما ينتمي الأفراد في مستوى ثان إلى العشيرة و هي أكبر تجمع للسلالات يمكن تعريفه بالرجوع إلى قاعدة الزواج الخارجي ،-34- و يقصد بريتشارد بهذا التعبير مجموع الأخوة الأحياء أو الأموات على حد السواء ، علاقة دموية واحدة تربطهم بصفة واقعية أو وهمية بنفس الجد المؤسس للمجموعة القبلية .

---

(30) Durkheim (E) : De la division du travail social , Paris ; 7è édit , 1960 , p 152 .

(31) Durkheim (E) : ibid ; p 150.

(32)Kilani(Mondher) :op cit,p 258.

(33)Pritchard(Evans) : Les Nuer (traduction) ,Gallimard Paris, 1968, p 145.

(34)Pritchard (Evans) : Ibid , p 221.

يقول العلامة بريتشارد في وصفه قبيلة النوير "إذا أردت أن تعيش بين أعضاء مجتمع النوير عليك أن تحترم النظم التي تسمح لك بذلك .وتنص تلك النظم على معاملتهم كأقارب لك وهم يعاملوك كاحد أقاربهم و يترتب على تلك العلاقات القرابية حقوق وواجبات و ومميزات ، و في ذلك المجتمع يتكوّن الفرد إما قريبا لجميع أفراده و إما غريبا و يعامل



معاملة الأعداء."-35- لقد عاين بريتشارد في قبائل النوير السودانية أهم معالم النظام الإجتماعي الإنقسامي ، فتقسيم العمل بسيط جدا لا يتجاوز مستوى العلاقات العائلية ، كما أن الأنشطة الإقتصادية و أشكال الملكية ذات طابع جماعي ، زد على ذلك ، إنعدام أي نوع من التفاوت الإقتصادي، لأن تكاثر قطعان البقر هو نمط التراكم الوحيد الذي يحظى بإعتراف المجموعة ، علما بأن حجم هذه القطعان يتقلص بصورة دورية لأنها تدفع في المهور و تعاني من الأوبئة . و تشكل القرابة بنية إجتماعية أساسية لدى قبائل النوير ، وداخل هذا النظام تعتبرالقبيلة أهم وحدة عائلية - سياسية ، وقد إستطاع بريتشارد من خلال دراسته الميدانية حول النوير أن يحدد معالم المنظومة التي سميت فيما بعد بالنموذج الإنقسامي .-36- تتركّز النظرية الإنقسامية على وصف التقسيمات القبلية و الإقتصار على إبراز وظائفها فحسب أو مجرّد التطرق إلى حركيتها " وتتزعم هذه النظرية المعرفية عموما المدرسة الأنكلوسكسونية (و خاصة لدى إرنست كيلنير) و تقوم على التقسيم المفتعل للحضارة الإنسانية إلى قسمين أساسيين : عالم أوروبي يتميز بديناميكية و قدرة خارقة على التطور و عالم غير أوروبي يتميز بالسكونية و الركود، وخاصة بعدم القدرة على التطور وبمحض إرادته." 37- يؤكد إرنست كيلنير في دراسته لقبائل الأطلس الكبير بالمغرب إلى أن هذه القبائل تحمل كل مميزات المجتمع الإنقسامي بقوله " فجميع الأوصاف التي ثبتت صحتها بالنسبة لمجتمعات متشابهة في مناطق أخرى ، تنطبق إلى حد ما على هذه القبائل "-38- فمن بين خصائص قبائل الأطلس الكبير يمكن أن نقف على الوحدة النسبية التي تزعمها مختلف المجموعات أو القسمات ، حيث يحتل الولي الصالح فكرة أساسية في الذاكرة الإجتماعية لجميع الأفراد ، فالولي الصالح يوفر الأمن و يشرف على الأنشطة الإقتصادية ، كما يسهل المبادلات التجارية داخل القلبية الواحدة .

---

(35)الخطيب (محمد) : مرجع مذكور، ص 121.

(36) بنسالم (ليليا) : مرجع مذكور ، ص 13.

(37)هنية (عبد الحميد) :"الملكية والأسرة عند بعض القبائل التونسية في بداية القرن 18'م "، في الكراسات التونسية العدد 121- 122 ، كلية العوم الإنسانية و الإجتماعية بتونس 1982، ص17 .

(38)Gellner (Ernest) : Saints of The Atlas , Londres , Weidenfeld and Nicolson , 1969.p 26.

و عن فكرة الجد المؤسس يرى كيلنير أنه عادة ما تدخل أسر الصلحاء في الحسبان ، فعادة ما يقيم الصلحاء في موقع ضريح الجد الصالح المؤسس للسلالة ، ففي الأطلس الكبير لا تنتهي سلسلة النسب عند الجد المؤسس بل تتجاوزه لتصل إلى الرسول عبر فاطمة الزهراء و سيدنا علي .

فقد يصل عدد المجاورين للضريح إلى حوالي ثلاثمائة نسمة و بعض الحالات يسود الإعتقاد لديهم جميعا أنهم أحفاد الجد المؤسس ، وغالبا ما يحظون بتزكية هذا الإعتقاد من لدن الرأي العام ، لكن رغم شيوع هذا الإنتساب في بعض الحالات لدى عدد كبير من الأفراد ، فإنه لا يجوز أن يظطلع الجميع بوظيفة "الأكرَام" (الصلحاء) ، إذ لا يقوم بها سوى عدد قليل من الأفراد ، بل أحيانا شخص واحد ، أما الآخرون فيجرون مجرى العوام أو يظلون صلحاء في حالة خمول ، و إذا إفترضنا أن هؤلاء جميعا ينحدرون بالفعل من أولياء حقيقيين ، فإن الضغط الجغرافي يقذف بهم إلى وضعية العامة ،إن طبيعة حرمة الأولياء تتناقض مع التعدد المفرط و تقتضي ...التمركز في عدد محدود من الأفراد .-39-

وقد أشارت ليليا بنسالم إلى أن الأنثروبولوجيا الأنجلوسكسونية ... كانت سبّاقة إلى دراسة المجتمعات المغاربية من زاوية التحليل الأنقسامي ، و نظرا للسياسة الإستعمارية الخاصة التي نهجتها فرنسا بالمغرب ، كان هذا البلد ميدانا خصبا لمعاينة نماذج التنظيم القبلي ، خصوصا في المناطق الناطقة بالبربرية ، ومن هنا تساءل إرنست كلنير حول مدى إجرائية تطبيق مفاهيم دوركايم و بريتشارد لدراسة المجتمعات القبلية في مناطق الأطلس الكبير و الريف .-40 ، هذه المفاهيم أو المقولات التي كانت قد إرتبطت بتحاليل و معطيات سوسيولوجية و أنثروبولوجية إستندت في مجملها إلى مبدإ التعارض الذي رآه هؤلاء قائما بين العرب و البربر ، بين السكان المستقرين و الرحل و بين المخزن و السيبة و غيرها من الثنائيات. و قد تمكنت مختلف الدراسات الأنجلوسكسونية (بما فيها دراسة إرنست كلنير) التي عالجت المجتمعات القبلية بالمغرب العربي من الكشف عن نماذج جديدة من البنيات الإنقسامية كما تمكنت من توفير منظومة نظرية متكاملة ، عجزت الدراسات الكولونيالية عن صياغتها من قبل . لكن من بين الأخطاء التي وقعت فيها أعمال إرنست كيلنير فيما يتعلق بمسألة الهوية القبلية في المغرب العربي نجد أن النظرية الإنقسامية عند كيلنير تعتمد على تفرقة واضحة و نهائية بين " القبائل اللائكية " والقبائل المعتقدة في الأولياء الصالحين في حين أن مختلف العروش بين " القبائل اللائكية " والقبائل المعتقدة في الأولياء الصالحين في حين أن مختلف العروش.

---

(39) كيلنير (إرنست) : مرجع مذكور، ص ص (49 – 50) .

(40) بنسالم (ليليا) : نفس المرجع ، ص 19 .

وجّهت عدة إنتقادات إلى الدراسات التي تتبنى الأطروحة الإنقسامية خاصة فيما يتعلق بتعميمها لرؤيتها على جميع المجتمعات المغاربية مهملة بذلك خصوصية كل مجتمع من هذه المجتمعات المدروسة ،و في هذا الإطار يقول الأستاذ عبد الباقي الهرماسي : " يعتقد لأنه من المفروض في مجتمع تقاطعي أن تنتظر مواجهة من الحكم المركزي و المناطق

الحضرية من جهة و بين القبائل المشاركة المتألفة من الريفيين خصوصا من جهة أخرى و هو ما لم يتم في أزمة 1736م ، إذ كان لكل شق أنصار في السلطة و في المدن و في الأرياف "-41- وهو دليل هام على قدرة السلطة المركزية على فرض هيمنتها إجتماعيا و تحديدها لمستقبل البلاد -42- كما كشف جون كويزني من خلال بحثه الميدان حول المجتمع القروي التونسي عن آليات تنظيم الواقع القبلي ، حيث لاحظ أن النزاعات لا تسوى عن طريق نظام المصاهرة أي حسب مبدإ الإنصهار و الإنشطار كما هو الحال عند النوير . إن الإنقسام لا ينشأ عن تعارض بين عناصر متكاملة بل عن بدائل تعبَر عنها الأطراف المنازعة .-43-

الإنتقاد الآخر جاء من قبل الباحث عبد الكبير الخطيب و الذي يرى أن النظرية الإنقسامية فشلت في تطبيق بعض مقولاتها الأساسية عند مقاربتها لمجتمعات المغرب العربي مثل مقولات النسب و السلالات و المقدس وغيرها من المقولات الأخرى ، حيث إعتبر الخطيبي أن هذه النظرية قدمت إضافات مهمة في مجال معرفة المراتب الإجتماعية التقليدية (أي قبل الفترة الإستعمارية) شأنها شأن علم التاريخ الخلدوني و شأن التحليلات الماركسية ، لكن عيبها أنها تجاهلت تاريخ التطور الحقيقي للمجتمعات المغاربية .-44- أما لوسيت فالنسي فقد ذهبت إلى إعتبار أن علاقات النسب و القرابة الدموية كافية لتحليل مختلف جوانب الحياة القبلية للمجتمع التونسي خلال القرن الثامن عشر ، وهي نظرة مبالغ فيها نوعا ما . لقد إستطاعت الأبحاث الأنثروبولوجية الإنقسامية أن تؤثر بمهارة و دقة على واقع المجتمعات المدروسة ، على غرار ما فعله ضباط الشؤون الأهلية الذين قاموا بتوجيه أبحاثهم وفق تعليمات روبار مونطاني ، فقد إستعانوا بشهادة الشيوخ و تبنّوا ضمنيا إديولوجيتهم ، أي تبنّوا صورة المجتمع التي يحملها هؤلاء الشيوخ .-45-

---

(41)Hermassi (Elbaki) : Etat et société (ou maghreb) ; Etude contemparative , ed Anthropos , Paris, 1975, p 60.
(42) Hermassi (Elbaki) : Ibid , p 60.

-43- بوغانمي (حميدة) :مرجع مذكور، ص 93.

-44- الخطيبي (عبد الكبير) : " المراتب الإجتماعية بالمغرب قبل الإستعمار : النظريات " في : المجلة المغربية للإقتصاد و علم الإجتماع ، العدد 2 ، المغرب ، 1975 ، ص 192.

-(45)الجويلي (محمد الهادي) مرجع مذكور ، ص 21 .

ورغم هذا التشويه المعرفي تمكّنت الدراسات و البحوث الأنثروبولوجية من توظيف التحليل البنيوي للنظرية الإنقسامية عموما و الذي إهتم ببعض التجمعات الإنسانية و خاصة العناصر المكونة للمجتمع المغاربي و العروش و القبائل

المنتمية إليه . كما تميزت المدرسة الإنقسامية بقدرتها على صياغة نماذج نظرية و أدوات مفاهيمية متميّزة بالنسبة لما كان يطغى على السوسيولوجيا الكولونيالية من نزعة إختبارية ضيقة و تركيز على المعطيات .-46-

المبحث الثاني : المقاربة الأنثروبولوجية و الزوايا في المغرب

رغم أن الأنثروبولوجيا تعتبر فرعا من العلوم الإجتماعية إلا أننا نجدها تختلف نسبيا عن علم الإجتماع ، فقد أوضحت الباحثة الفرنسية لوسات فالنسي بعض الحدود التي تفصل بين هذين الإختصاصين ، مستندة في ذلك إلى أن علم الإجتماع يتجه نحو دراسة المجتمعات المركبة ، في حين تتجه الأنثروبولوجيا نحو المجتمعات الأكثر تجانسا و المتميزة بنسقها الإجتماعي القائم على القرابة الدموية و المعتمدة أيضا على نظام إقتصادي جماعي و نظام سياسي يعتمد على الزعامة تتحكم فيه الظروف الإيكولوجية.و قد تطورت المقاربة المنهجية الأنثروبولوجية (المنتجة في الغرب) تدريجيا و تراكميا عبر التاريخ الإنساني ، فقد مهّد التراث السوسيولوجي للمدرسة الوضعية بزعامة كل من أوغيست كونت و هاربرت سبنسر لنشأة أفكار إميل دوركايم الوظيفية و الذي أعتبر المنظر السوسيولوجي الأول منذ نهاية القرن التاسع عشر ، وقد ساهم في تقديم بعض الأعمال الأنثروبولوجية مثل دراسته حول الدين ، كما ساهم زملائه الوظيفيين من المدرسة الإنجليزية في القيام بعدّة بحوث أنثروبولوجية وصل مداها إلى المجتمعات العربية مثل دراسة إيفانز بريشارد لقبائل النوير بالسودان و دراسة راد كليف براون للمجتمع المصري .

إن أفكار الفرنسي إميل دوركايم التي تندرج ضمن النظرية البنائية - الوظيفية قد هيمنت على المنهجية الأنثروبولوجية الغربية لفترة قاربت القرن،وساهمت بذلك في إرساء تقاليد عريقة في الفكر الأنثروبولوجي ، هذا دون الإغفال عن ذكر المساهمة القيّمة للدراسات الأمريكية في تطوير المقاربة الأنثروبولوجية مثل أعمال مارقريت ميد و روث بينيدكت و غيرهم من الباحثين . مع العلم أن الأنثروبولوجيا قد ساعدت عل القضاء أو محاولة القضاء على التعصّب للحضارة المحلية (الغربية) و فتحت أفاقا إنسانية واسعة من أجل فهم أكثر تنويرا للإنسان و سلوكه ، و لا يعني هذا أن كل أنثروبولوجي

---

(46) الهراس (المختار) : " التحليل الإنقسامي للبنيات الإجتماعية في المغرب العربي ، حصيلة نقدية " في : نحو علم إجتماعي عربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1989 ، ص 265.

يحمل في داخله هذه الرسالة أثناء أبحاثه في الحقل و المكتب لكن أعنال الأنثروبولوجي و نشاطه هي مساهمة في المعرفة و زيادة في موارد بناء عالم أفضل يمكن فيه الإفادة من كل إمكانات الإنسان.-47-



ولم تظهر الأنثروبولوجيا الثقافية كفرع مستقل عن الأنثروبولوجيا العامة ، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، و ربما يعود ذلك الفضل في ذلك إلى العالم الإنكليزي إدوارد تايلور الذي يعد من رواد الأنثروبولوجيا ، و الذي قدم أول تعريف شامل للثقافة ورد هذا التعريف في كتابه " الثقافة البدائية " عام 1871 ، فقد وصف تايلور هذه الأخيرة كمجموعة معقدة تنتظو فيها المعارف و المعتقدات و الفن و العلم و الأخلاق و الحقوق و العادات ، و جميع الكفاءات و العادات الأخرى التي إكتسبها الإنسان بإعتباره عضوا في المجتمع .-48-

و قد تطوّرت النظرية الأنثروبولوجية الثقافية بالأساس خلال القرنين التاسع عشر و العشرين ، حيث تميزت هذه الفترة بكثرة البحوث و المناقشات في المسائل التي تهم جوهر الأنثروبولوجيا الثقافية ، مع العلم أن المدخل لدى هذه الأنثروبولوجيا هو الثقافة و ليس البناء الإجتماعي و الثقافة كان يتم دراستها ضمن السياق الأمريكي عبر عدد من عناصرها المهمة المادية و غير المادية ، و لهذا شكّلت عناصر مثل أنساق اللغة و الشخصية و الرمز و الفن حجر الزاوية في الدراسات الإتنوغرافية الأمريكية .-49-

فحين يتكلّم علماء الأنثروبولوجيا الثقافية عن الثقافة الخاصة بشعب من الشعوب ، فإنهم يقصدون طرائق المعيشة و أنماط الحياة و قواعد العرف و التقاليد و الفنون و التكنولوجيا السائدة في ذلك المجتمع ، و التي يكتسبها أعضاؤها و يلتزمون بها في سلوكهم و في حياتهم .

مع العلم أن الأنثروبولوجيا الثقافية بدورها تنقسم إلى عدة فروع و إختصاصات تختلف بإختلاف المنهجيات المعتمدة و كذلك مواضيع هذه الأبحاث و الدراسات مثل إختصاص الإتنولوجيا ، الذي يعنى بدراسة ثقافة المجتمعات الموجودة وقت الدراسة ، و كذلك الثقافات التي إنقرضت بشرط توافر تسجيلات مكتوبة وأفراد عاشوا تلك المرحلة الزمنية من هذه الثقافة ، و يبحث الإتنولوجي في كامل العناصر الثقافية للمجتمع الذي يدرسه ، فقد تجده يهتم بالنظم الإقتصادية و السياسية و الدين و التقاليد و الفنون و القيم و المثل و الفلسفة و اللغة و غيرها من عناصر الثقافة .

---

(47)رياض (محمد) : الإنسان : دراسة في التنوّع الحضاري ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1974 ، ص (24 – 25)

(48)تايلور (إدوارد) : الثقافة البدائية ، لندن ، 1871 ، الجزء الأول ، ص 1 .

(49) عبد الرحمان يتيم (عبد الله) : كلود لوفي ستروس، مرجع سابق ، ص 84 .

أما إختصاص الإتنوغرافيا المنتمي لأبحاث الأنثروبولوجيا الثقافية فيعني الدراسة التي تقتصر على وصف ثقافة مجتمع ما و مراقبة الجماعات البشرية و تحليلها من خلال خصائصها ، دون تجاوز ذلك إلى القراءة الشاملة المعتمدة على

المقارنة بين ثقافتين فما أكثر ، و عندما نريد أن نربط بين الإختصاصين نجد أن الإتنولوجي يهتم بالمقارنة بين الثقافات التي يصفها الإتنوغرافي ، أي يستخدم الوثائق المقدمة من طرف الإتنوغرافي للوصول إلى هذه المقارنة ، ونعلم من ذلك أن الباحث الإتنولوجي يهدف من هذه المقارنات الوصول إلى قوانين عامة للعادات و السلوكيات الإنسانية .

في هذا السياق يمكن لنا أن نستحضر رؤية الباحث و المفكر العربي محمد أركون حول قيمة المنهجية الأنثروبولوجية المقارنة ، هذه الأنثروبولوجيا التي (إضافة إلى فاعليتها العلمية) تعطي الحق لجميع الثقافات البشرية دون أن تحاكمها جميعها من خلال منظور واحد أي : منظور الثقافة الغربية المهيمنة ، لذلك يجب أن نتبع المنهجية الأنثروبولوجية المقارنة لإضاءة تلك المواجهة التاريخية ، إن المنهجية الأنثروبولوجية لا تهتم فقط بالوقائع و الأسماء و الأحداث التي تحصل في وضح النهار ، و إنما تهتم أيضا بالجوانب الغامضة و المخفية من التاريخ المقارن للأديان و الثقافات و الحضارات ، إنها تهتم بالوظائف الرمزية و عمليات الإبداع المجازي و الأسطرة و المخايلة و الأدلجة و التقديس و التعالي و كل هذه الآليات مرتبطة بالخيال أو المتخيّل .-50-

رغم أنها تعد فرعا من فروع الأنثروبولوجيا الثقافية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الرمزية إستطاعت أن تفرض نفسها من بين إختصاصات علم الإناسة كميدان قائم بذاته ، بل أصبحت تمثل الإتجاه الذي يسيطر بشكل شبه تام على على أوساط الأنثروبولوجيا الثقافية في أمريكا في الفترة المعاصرة .

-أ- الدراسات العربية :

ينطلق هذا المبحث في تناول أهم الدراسات العربية و الغربية التي إهتمت بموضوع الدراسة (الرموزالثقافية أو الدينية)، أو لامست هذا الموضوع من قريب أو من بعيد ، و هذا الإلمام بهذه الدراسات و الأبحاث سوف يتضمن مرحلتين أساسيتين : تهتم المرحلة الأولى بشرح و تفسير أهم النظريات و المقولات التي جاء بها أصحابها من ذوي الإختصاصات السوسيولوجية أو الأنثروبولوجية ، أما المرحلة الثانية من هذا العمل فقد إختصت بالنقد و التعليق على ما جاء في كتابات هؤلاء المفكرين . وقع الإهتمام ببعض المؤلفات التي درست الإسلام كظاهرة ثقافية أو إجتماعية .

---

(50) أركون (محمد) : قضايا في نقد العقل الديني ... مرجع مذكور ، ص 214 .

البداية ستكون مع أعمال المفكر المغربي عبد الله حمودي و الذي يعد من أبرز الباحثين الأنثروبولوجيين العرب في الفترة المعاصرة ، و ذلك يظهر من خلال إهتمامه كتاباته الجادة حول الظاهرة الثقافية المغربية و علاقتها خاصة بالوضع

السلطوي ، و قد وردت أهم أفكار حمودي في كتابه " الشيخ و المريد ، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة " .

و يظهر إهتمام عبد الله حمودي بالرموز الثقافية مثلا عندما يركز في مؤلفه هذا على علاقة المريد بشيخه ، و هي علاقة صوفية و ظفها الباحث في الترميز إلى أنماط السلطة (أو الزعامة) السائدة في مختلف المجتمعات العربية ، و و في إطار حالة واقعية درس الحمودي الطريقة الصوفية الدرقاوية بالمغرب الأقصى ، و هي طريقة ظهرت في القرن الثامن عشر و أصبحت تمارس في كل بلاد المغرب بما في ذلك الجنوب في القرن التاسع عشر .

و في طاعة المريد لشيخه يقول عبد الله حمودي :" بعد أن خرج من المرحلة الأولى الحاسمة ، و بعد أن قطع كل الجبال ، إستسلم لشيخه ، و منذ ذلك الوقت صار مجردا منقطعا ، و سيقضي سنوات طويلة في الزاوية رفقة شيخه و المريدين الآخرين ، و تبدأ حياة جديدة يسيطر عليها التلقين الذي يقوم به الشيخ ... وواجب الخدمة المستمرة على هذا الشباب التائق إلى التأمل في الله ، إن خدمة الشيخ تجب على المريد ، و الخدمة معناها أن يتفرغ المريد لكل المهام التي يطلبها الملقن ، من الأعمال المنزلية إلى أعمال الإنتاج في حقول الزاوية .-51-

هذا الإهتمام بالباحثين الإجتماعيين العرب سوف يتناول كذلك المفكر الجزائري محمد أركون ، و بعض كتاباته القيّمة التي وظفها لغرض نقد و تقييم التراث العربي الإسلامي ، و تندرج أعمال أركون في أغلبها ضمن الأنثروبولوجيا الثقافية ، و التي كانت من أهم مباحثها الأساسية في علم الإناسة العربية و الاسلامية

و قد تمحورت عندهذا المفكر خاصة في مقولة المخيال الإجتماعي l'imaginaire و الذي قصد به أركون شبكة من الصور التي تستشار في أية لحظة كشكل لاواعي و كنوع من رد الفعل ....و هناك مخيال يخص كل فئة من الفئات الإجتماعية ، فكل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى و ترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي .

هذا المخيال أو المتخيل كما شاء أن يسميه أركون يتجلى مثلا في إستمرارية تواصلية مدهشة في المجتمع الجزائري بين الزوايا و الطرق الصوفية من جهة و بين الحركات الأصولية من جهة ثانية ، يقول أركون في هذا الشأن :" هذه الإستمرارية

---

(51)حمّودي (عبد الله) : الشيخ و المريد ، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة ، ترجمة عبد المجيد جحفة ، دار توبقال للنشر ، الطبعة الأولى ، المغرب ، 2010، ص 121 .

التواصلية في مضمون المتخيل الإجتماعي ووظائفه ، هذا المتخيل المجبول كالإسمنت المسلح من قبل تصورات دينية مركبة أو خليطة أي قادمة من مصادر مختلفة إسلامية و سابقة على الإسلام ، و تعلم مدى القدرة الجبارة التي يتمتع بها هذا المتخيل الأصولي على التعبئة و التجييش .-52-

كما تناول محمد أركون (1928 – 2010) مسائل ثقافية أخرى مثل دراسة الرموز ، و كذلك دراسته للظاهرة الدينية (الإسلام) و أكد على حاجة الإنسان إلى البعد الروحي أو إلى التديّن ، و كان هذا الباحث يكرر دائما في أعماله أن الدور الحقيقي للأنثروبولوجي العربي يجب أن يقترن بمدى قدرته على "إستخدام كل الأدوات و المكتسبات المنهجية الخاصة بالنقد التاريخي للتراث ".

و في تعريفه للأنثروبولوجيا الثقافية يرى أركون أن هذا العلم يهتم بجميع الثقافات البشرية دون إستثناء و لا يفضل بشكل مسبق الثقافة الأوروبية على غيرها ، فكل الثقافات و اللغات جديرة بالإحترام و لها عطاؤها الخاص الجدير بأن يؤخذ بعين الإعتبار ، بهذا المعنى فإن الثقافة الهندية أو الصينية أو العربية - الإسلامية ينبغي أن تعامل بالطريقة ذاتها التي تعامل بها الثقافة الأوروبية .-53- و قد وردت أهم مؤلفات محمد أركون تنتقد العقل العربي الإسلامي ، بإعتباره عقلا جامدا لا يبحث و لا يتحرك في التاريخ ، وقد هدف أركون من ذلك النقد قراءة جديدة لتراثنا ، قراءة على النقد التاريخي المستند إلى المناهج الأنثروبولوجية و السوسيولوجية الحديثة .

يقول أركون : " إن المهة العاجلة تتمثل في ما يلي : إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء المناهج اللغوية و التاريخية و السوسيولوجية و الأنثروبولوجية ... و نحن نعلم أن التحرير الداخلي مرتبط بهذه العملية إرتباطا لازما ، لأنك لا تستطيع أن تنطلق إلا إذا صفّيت حساباتك مع ماضيك ، إلا إذا قمت بعملية تهوية في أحشاء الماضي .-54-

هذا الإلمام الشامل بالظواهر النثروبولوجية من قبل أركون لا يمكن أن يغفل أو يتجاوز موضوع الرموز الثقافية ، التي إعتبرها الباحث مهمة جدا في كشف الحقيقة البشرية ، و هي حقيقة نظر إليها أركون على أنها نسبية في جوهرها و هي قابلة للتغيير و التجديد ، فحقيقة عصر التنوير ليست حقيقة عصر النهضة أو عصر الحداثة و ما بعدها .

---

(52)أركون (محمد) : قضايا في نقد العقل الديني ، مرجع مذكور، ص 110 .

(53)أركون (محمد) : نفس المرجع السابق ، ص 192 .

(54) أركون (محمد) : نفس المرجع ، ص 292 .

لذلك يؤكد محمد أركون على قيمة المعنى أو الرمز في حياة الإنسان من خلال قوله : " إن الحقيقة ... هي مجموع آثار المعنى التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته ، إنها مجمل التصورات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية أو للطائفة الدينية أو للأمة ، إن الحقيقة ليست جوهرا أو شيئا معطى بشكل جاهز ، إنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي قد ينهار لاحقا لكي يحل محلّه تركيب جديد أي حقيقة جديدة -55-.

مازلنا في دائرة الدراسات و الأبحاث العربية التي إهتمت بمسألة الرموز و المعاني و الدلالات التي تميّز كل ثقافة من ثقافات الإنسان ، و في هذا الصدد يرد كتاب الأنثروبولوجي التونسي المنذر كيلاني " بناء الذاكرة " ، و هو عبارة عن دراسة قام بها الباحث في جهة القصر قفصة حول أهم المقامات الصوفية بالمنطقة ، و قد ساهم هذه العمل في الكشف عن تاريخية الظاهرة الصوفية بواحات الجنوب التونسي ، كما جسّد في ذات الوقت قراءة أنثروبولوجية و سوسيولوجية لأهم الطقوسات و المعتقدات التي إختصت بها كل زاوية من زوايا الأولياء الصالحين وسط هذا المجتمع المحلّي . و قد وردت هذه الدراسة الأنثروبولوجية مليئة بالإشارات و الرموز التي تتحرك داخل المكان و الزمان و الخيال المرتبط بالمجتمع القصري ، فقد كانت الأسطورة حاضرة بكثرة بين أسطر هذا الكتاب لتؤكد قيمتها الرمزية في مخيال و تاريخ هذه المجموعة البشرية أو تلك ، و هذه الأسطورة تتوضح من خلال قول الباحث : " إن الحجرة السوداء التي توجّه قدرهم ... تعبّر عن الحجرة السوداء المقدسة في مكة (رمز من رموز المسلمين) ، و تشير كذلك إلى عين الماء القوية التي تغذي واحة القصر و المسماة بالفوّارة .-56-

ضف إلى ذلك أن هذه الدراسة التي قام بها المنذر كيلاني قد تضمنت أهم الزوايا الدينية المنتشرة بمنطقة القصر كزاوية سيدي عمر بن عبد الجواد ، و زاوية سيدي مقدم و زاوية سيدي عباس و زاوية سيدي حاج عمر و غيرها من الزوايا المنتصبة في أرجاء هذه البلدة و قد إهتم الباحث خاصة بمعاينة بعض بعض الطقوسات التي يمارسها زوار هذه الزوايا مثل الحضرة و تقديم الهبات و الفتوحات للولي الصالح (أو لمن ينوبه) و قراءة الفاتحة على روح شيخهم و غيرها من الطقوسات الصوفية ، و قد تطرق الباحث منذر كيلاني أساسا إلى الجوانب الرمزية التي إختزنتها هذه الممارسات ، حيث يصف الباحث مشهد الحضرة داخل زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد بأسلوب بحثي أنثروبولوجي خاص به بقوله : " تقام حفلة الحضرة في ساحة الجامع أو" الصحن " .

---

(55) أركون (محمد) : نفس المرجع ،.. ص 166 .




(56)Kilani (Mondher) : op cit , p 50

و يقع الفصل بين الرجال و النساء بواسطة خط رمزي يتجسد في حركة و تنقل كل من الجنسين داخل فضاء الزاوية ، و تحت جناح الولي الصالح الذي يسكن جسده و روحه المكان يتكوّن إحساس من القرابة الروحية ... بين الحرفاء المخلصين من ناحية و بين كل حريف والولي من ناحية ثانية .-57-

تحدث كذلك الباحث السوسيسولوجي محسن البوعزيزي في دراسته حول السيميائية الإجتماعية عن قيمة العلاقات داخل الحقل الإجتماعي ، و هي عبارة عن رؤية منهجية حول إمكانية التقاطع بين علم الإجتماع و السيميائية بإعتبارها مجالا لدراسة حياة العلامات ، يقول الباحث : " إن أهم إضافة يمكن أن يحققها علم الإجتماع في تداخله مع السيميائية هو إمكانية إستخدامه لمفهوم العلامة ضمن جهازه المفهومي ، هذا الإدراج يجعل عالم الإجتماع منها إلى ما في الظواهر من علامات إجتماعية مبثوثة داخلها .-58- و قد تضمنت هذه الدراسة القيّمة أهم الأعمال السوسيولوجية الغربية و العربية التي إهتمت من قريب أو من بعيد بموضوع العلامات و الرموز الثقافية ، كما إهتمت بقدرة هذه الرموز في فهم الفعل الإجتماعي مثل أعمال كل ماكس فيبر و بيير بورديو و كليفورد غيرتز و كذلك الإجتهادات العربية في ذات السياق مثل كتابات عبد الوهاب بوحديبة و عبد الكريم الخطيبي ، و غيرهم ممن درسوا ظاهرة العلامات الثقافية ، و يرى البوعزيزي أن المقاربات الأنثروبولوجية تنبّهت للرموز أكثر من الدراسات السوسيولوجية .

تناولت كذلك أبحاث الأنثروبولوجي التونسي عماد المليتي مسألة الرمزية و علاقتها بمصطلحي الخيال و المنام ، من خلال دراسة أنثروبولوجية أنجزها حول الطريقة التيجانية (نسبة إلى الشيخ أحمد التيجاني) و بالأساس الزاوية النسوية بتونس العاصمة ، وهي زاوية كائنة بأطراف المدينة العتيقة. فقد بيّنت هذه الدراسة أن هناكدور أساسي يمكن أن يلعبه كل من مصطلحي الخيال و الإطلاق داخل الطريقة التيجانية يرتبط أساسا بعقيدة مركزية تقوم عليها هذه الطريقة الصوفية ألا وهي معرفة المعجزة الخاصة بوليهم الصالح أحمد التيجاني (من خلال رؤية الولي للنبي محمد في حالة اليقظة) هذا الإعتقاد يبيّن السر الإيماني الكامل لهذه الطريقة و يجسد ضمانا نهائيا لحقيقة الرؤية الصالحة المرتبطة بمؤسسها .-59-

---

(57) Kilani (Mondher) : ibid , p 200.

(58)بوعزيزي (محسن) : مقال " السيميائية الإجتماعية : رؤية منهجية " ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد 125/124 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت / باريس ، 2002-2003 ، ص 128 .

(59)Melliti (Imed) : " La ruse maraboutique : le statut du Khayalet du Itlaq dans l'hagiographie des Tijaniyya ", in Annuaire de l'Afrique du nord, tome XXXIII , 1994 , CNRS édit , p244.





أما في ما يتعلق برمزية المنام في التفكير الصوفي التيجاني فقد تحدث الباحث و على لسان "مقدمة " هذه الزاوية النسوية على اللقاءات التي جمعت الولي الصالح أحمد التيجاني بالنبي محمد (ص) ، مع الإشارة إلى أن هذه اللقاءات هي التي مثلت لحظة التأسيس بالنسبة للطريقة التيجانية، حيث تلقى خلالها الولي الصالح وهو في حالة من اليقظة توريث الورد من قبل الرسول (ص) .-60

أما بالنسبة لتناوله لمسألة الخيال عند حريفات الزاوية التيجانية بتونس العاصمة ، فقد أكّد الباحث على أن لهذه الزاوية خبثها و مكرها في تبرير بعض الممارسات التي أعدت من المحرّمات في الدين الإسلامي و من بينها ظاهرة الإستماع أو الغناء ، فقد بيّنت النتائج الميدانية لهذه الدراسة الأنثروبولوجية أن "نسوة سيدي أحمد التيجاني" يرفضن التعامل مع بقية الزوايا التي تستعمل البندير خلال جلسات الحضرة ، بإعتباره آلة موسيقية تخلق جوا مفرطا من الفرح و المجون ، في حين وجد الباحث أن هذه الزاوية التيجانية تستخدم الطبلة و بيّن أن هذه الأخيرة لم يفرض على إستخدامها مثلما هو الحال بالنسبة للبندير و أنه وقع الترخيص بإستخدامه للولي الصالح أحمد التيجاني في أحد لقاءاته بالرسول (ص) -61-

من بين إهتمامات الباحث (عماد المليتي) كذلك يمكن الإشارة إلى تطرّقه إلى خصوصية البحث السوبولوجي و الأنثروبولوجي المتعلق بظاهرة المعتقد و خاصة بالإسلام المعاصر ، حيث أكّد الباحث أن علماء الإجتماع و الأنثروبولوجيا يستندون في معارفهم على تفسيرات خاطئة من خلال تأكيدهم على وجود ترتيب كوني في ما يتعلق بالمعتقد .

إهتم الباحث الأنثروبولوجي منير سعيداني ،كثيرا بهذا الموضوع و خصص له العديد من المقالات و الكتابات ، من أهمها كتابه " الرؤية و المدى " و خاصة الفصل السادس منه الذي ورد فيه الحديث عن الرمز في علم الإناسة ، هذا الرمز الإجتماعي الذي إعتبره الباحث موجود في كل ما يكون من الأفعال الإجتماعية متجاوزا لمقصده المادي المباشر نحو الإشتمال على معنى إستبدالي و تعويضي ، و يضع الفعل في سياق طقوسي و أسطوري ... و يترتب على ذلك أن تلك الرمزية متكوّنة تاريخيا و إجتماعيا و متحوّلة حسب الأوضاع ، بحيث تتأثر بيما تشحنها به السياقات الإجتماعية المتباينة لتعود فتؤثر في ما يكتسبه الفاعلون من مواقع و ما يظطلعون به من أدوار .-62-

---

(60) Melliti (Imed) : ibid . p 250 .

(61) Melliti (Imed) op cit . p 251 .

(62) سعيداني (منير) : التنوع الثقافي الإنساني في الخطاب الإناسي ، منتدى الأنثروبولوجيين و الإجتماعيين العرب ، كتنها في 22 أكتوبر 2011.

مست إهتمامات الباحث أيضا مسألة الثقافة و التعددية الثقافية في العلوم الإجتماعية حيث يرى منير سعيداني أنه من الضروري ألا نخلط بين التعددية االثقافية و مجرد الإعتراق بوجود مجتمع متعدد الثقافات ، لقد وجدت دائما مجتمعات متعددة الثقافات .-63-

القسم الثاني من الدراسات العربية يهم المؤلفات و البحوث التي تناولت ظاهرة زيارة الأولياء الصالحين أو التصوّف عموما بمنطقة المغرب العربي ، و هنا يمكن أن نلقي نظرة على أعمال الأنثروبولوجي المغربي عبد الكريم الخطيب ، الذي عرف بنقده لظاهرة التصوف في الإسلام بإعتباره أن مصطلحات مثل التصوّف و الصوفي و الصوفية و المتصوّفة هي كلها كلمات كان ميلادها في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ، حيث لم تنطق بها فم من قبل هذا الوقت ، فهي إذن كلمة دخيلة على الإسلام أريد بها من أعداء الإسلام أن يفتحوا بها ثغرة جديدة في سياج الإسلام إلى جانب الثغرات الكثيرة التي فتحت في هذا العصر .-64-

كما أكد الخطيب أن ظاهرة التصوف هي ظاهرة متشعبة و متداخلة القضايا و المسائل لذلك تجد دائما أصحابها في صراع و جدال تافه لا يمت للإسلام في شيء ، ذلك أن التصوّف منذ إتخذ له مكانا في المجتمع الإسلامي وهو مشتبك في صراع عنيف و جدل متصل بين أوليائه و خصومه.... و ليس مثل الخصومة في الدين -65-

من بين الدراسات العربية الجادة التي إهتمت بالزوايا و مقامات الأولياء الصالحين يمكن أن نسلّط الضوء على الدراسة الأنثروبولوجية التي قامت بها الباحثة المصرية منال عبد المنعم السيد جاد الله حول أثر الطريقة الصوفية في الحياة الإجتماعية لأعضائها ، و قد بدأت الباحثة بالإشارة إلى أهمية الجانب الديني أو الروحي في حياة الإنسان ، فما أحوج هذا الإنسان إلى للدين في هذا العصر الذي بلغ فيه أرقى الحضارات ، بل نحن في أمسّ الحاجة للجانب الروحي منه لتحقيق التوازن المرجو في ظل التقدم التكنولوجي الذي يعيشه اليوم.-66-

---

(63)سعيداني (منير) : مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية ، تاليف دنيس كوش ، صدر عن المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2007 ، ص 184.

(64) الخطيب (عبد الكريم) : التصوّف و المتصوّفة في مواجهة الإسلام ، دار الفكر العربي للنشر ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1980، ص 83 .

(65) الخطيب (عبد الكريم) : نفس المرجع ، ص 87 .

(66)عبد المنعم السيد جاد الله (منال) : أثر الطريقة الصوفية في الحياة الإجاماعية لأعضائها ، دراسة أنثروبولوجية في مصر و المغرب ، أطروحة دكتوراه ، جامعة الإسكندرية ، مصر ، 1990، ص 2 .

و قد إستندت الباحثة إلى النص القرآني للتدليل على أهمية الجانب الروحي في قوله تعالى : " و من أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا "-67- هذه الدراسة التي قامت بها الباحثة هي دراسة إستطلاعية قارنت فيها بين التصوّف في مصر و التصوّف في المغرب ، و قد إختارت صاحبة العمل الأنثروبولوجي الطريقة العقادية الشاذلية في البلد الأوّل و الطريقة الأحمدية الكتّانية في البلد الثاني . أما أهم ما ورد من معطيات داخل هذا الدراسة هو ما تعلق بالآثار الإجتماعية للتصوّف ، فقد بيّنت نتائج البحث أنه من الحقائق التي لا مفرّ من مواجهتها أن الإنحلال الأخلاقي يرجع بالأساس إلى نقص التربية الروحية . و أن أوّل إهتمامات التصوّف بناء الخلق الإجتماعي، حيث أنه يطبع الفرد بالسلوك الكريم و يعمل على إحياء الضمير و محاسبة النفس و مراقبة الله سبحانه و تعالى على الدوام ، فهو من هذا المنطلق صاحب المثالية الخلقية و حامل لوائها .-68-

فقد بيّنت النتائج الميدانية لهذه الدراسة و التي إستندت إلى الملاحظة بالمشاركة كتقنية بحثية أن أوّل الصفات التي سعى الصوفية للتخلي عنها هي الكبر و الكذب و الغضب و حب الشهرة و الصيت ، فالتصوّف هو محاولة من الإنسان للتسلح بقيم روحية تعينه على مواجهة الحياة المادية .-69- و من بين الآثار الإجتماعية للتصوّف التي لامسها هذا البحث يمكن الإشارة إلى أثر التصوّف على العمل ، فقد أوضحت الباحثة أن أتباع الطريقة الشاذلية العقادية في مصر قد أكدوا على لأن للطريقة أثر على نظرتهم للعمل و الغاية منه ، متأسين بأبي الحسن الشاذلي الذي نادى بالعلم و العمل الذي أساسه قصد وجه الله ، و قد نظرت الشاذلية للعمل كوسيلة و ليس كغاية في حد ذاته ، أما ما يتعلق بالمال و الجاه أو المنصب و المكانة فكل هذا لا علاقة له بالعمل-70- إستنادا إلى الآية الكريمة :" و ما من دابة على الأرض إلا على الله رزقها ".-71- كما تطرّق البحث إلى أثر التصوّف على الأسرة و على الحياة الزوجية خاصة ، فقد بيّنت النتائج الميدانية أنمن الأمور المفضلة لدى المريدين اللجوء إلى الشيخ في حلّ الخلافات الزوجية لإعتقادهم أنه أفضل من يتدخل في حل المشاكل بين الزوج و زوجته .

(67) سورة طه الآية 124 .

(68) عبد المنعم السيد جاد الله (منال) : نفس المرجع ، ص 236 .

(69) الغنيمي التفتزاني (أبو الوفا) : " أدعياء التصوّف كثيرون " ، مجلة التصوّف الإسلامي ، العدد 98 ، مارس 1987 ، ص 4 .

(70)عبد المنعم السيد جاد الله (منال) : نفس المرجع ، ص 240 .

(71) سورة هود الآية 6 .

آخر ما إستنتجته الباحثة من خلال مقارنتها بين ظاهرة التصوّف في المغرب ومصر ، هو أن التصوّف في مصر له دور فعّال في التأثير المريد بتغيير إهتماماته و من ثم تغيير قيمه وهو بذلك يعد تصوّفا "حركيا ديناميكيا" ، في حين يجد المريد في بعض الطرق الصوفية بالمغرب صعوبة في الخروج من الدائرة الضيقة التي حددها له الشيخ ، و بذلك يكون التصوّف قد حمل هنا نمطا "سكونيا إستاتيكيا". و في باب العرض الخاص بالدراسات المحلية التي إهتمت بزوايا الأولياء الصالحين يمكن الإشارة إلى الدراسةالقيّمة التي أعدّها محمد المرزوقي حول البدو بالجنوب التونسي و خاصة فيما يتعلّق بمعتقداتهم ذات الصلة بالأولياء الصالحين ، بأن الإعتقاد في قدرات الأولياءعند قبائل الجنوب التونسي أمر معروف و إيمان كان راسخا في القلوب و يا ويل من يحاول أن يحارب هذه العقيدة . وأهل الصلاح عندهم كل من رابط للعبادة أو أصيب في عقله فأصبح كسيحا أو مشوّه الخلق كل هؤلاء أولياء صالحون تستمد بركتهم و يخشاهم الناس و يتشاءمون بإيذايتهم و يمتنون بأقوالهم، فالولي هو ولي الله ومن خلال التقرب منه تتحقق الحاجات و تعمّ الرحمة الإلاهية .

و هذه العقيدة جعلت عدد الأولياء يعظم و يتضخم فأمتلأت أرض الجنوب بقبابهم وأضرحتهم و زواياهم ، فلا تكاد تدخل قرية حتى تظهر لك قباب أضرحتهم صغيرة و كبيرة ،إلى جانب علامات تتمثل في دوائر وفي زوايا وأركان تجمعت فيها قناديل عتيقة من الفخار .وقد إمتدت تلك الأماكن المقدسة إلى الجبال و الأودية الخالية وإلى الأشجار الصحراوية فأصبحت مزارا يتيمّن بها البدو و يكرمونها بالذبائح و الأطعمة و لكل قرية أو قبيلة جد صالح يزارو يمنح البركة للزوار وينتصب شيخ من أحفاد ذلك الولي يقبل (الوعائد) أي النذور التي تهدى إلى الولي من كل مكان.-72

كما يمكن أن نشير إلى دراسة ذات إضافة معرفية في الحقل الإجتماعي و الإثنولوجي وهي دراسة محمد الهادي الجويلي الإتنوغرافية حول الممارسات الثقافية للأقلية السوداء بالجنوب التونسي والتي إفتتحها بنقده الموجّه إلى الدراسات الأنثروبولوجية الكولونيالية التي لامست منطقة المغرب العربي و التي أعدها ضباط الشؤون الأهلية (أمثال مونطاني) ، وقد جمعت هذه الدراسات بين المهام العسكرية والمهام العلمية و كانت تحركها نزعة المركزية الأوروبية. لكن رغم النقائص التي تحملها و التحفظات التي يمكن أن نبديها حيال الدراسات و البحوث الاستعمارية فإنها تعطينا فكرة عن ذلك الواقع المعقد ، فيبدو أنها كشفت لها على جوانب مهمة من الواقع الطرقي في البلاد التونسية و خاصة عمق الرابطة الروحية بين الأتباع و مشائخهم ،لما لهؤلاء المشائخ من ثروة مادية هامة ،جعلت لهم نفوذا قويا . لذلك جاءت دراسة الجويلي "مجتمعات الذاكرة.. " لسد هذا الفراغ المعرفي الذي تركته الدراسات الإستعمارية التي اهتمت بالموضوع ذاته.

---

(72)المرزوقي (محمد) : مع البدو في حلهم وترحالهم ، مرجع مذكور، ص ص (161 – 162).




وقد توصّل الباحث إلى "أن الممارسة الثقافية هي أهم منفذ مكّن هذ الأقلية من تحقيق تواصلها والمحافظة على خصوصيتها،فالممارسة الإحتفالية التي تقوم بها عناصر هذه المجموعة تساهم في بلوغ هدف التواصل الإجتماعي وتزيح ركام النسيان الذي تخضع له ، فتعيد هذه الأقلية إنتاج ذاتها عبر القيام بهذه الممارسات الإحتفالية (الرقص، الغناء و التعبير الروحي...).كما تمكّن الممارسة الإحتفالية هذه الأقلية من مراكمة الثروة و التغلّب على مصاعب العيش ... إن رأسماله الرمزي يتيح لها تنمية رأسمالها الإقتصادي بالمعنى الذي يقصده بيير بورديو."-73- ونتبيّن من ذلك أن الممارسة الثقافية تجسّد مرجعية رمزية لهذه المجتمعات المحلية التي ترى من خلالها ذاتها لأنها تصوّر لها تاريخها و تحمل همومها .ولذلك بقيت هذه القبائل دائما في حاجة أكيدة و متواصلة لهذه الممارسة الثقافية .

و رغم أن الطرق الصوفية الخاصة بفئة الزنوج عادة ما نشأت في المناطق الجنوبية من البلاد التونسية - وخاصة الضفة الشرقية منها - إلا أن هذه المؤسسات الدينية الشعبية يمكن أن تمس كم هائل من الزنوج الموزعين على مناطق مختلفة من الأراضي التونسية ، مثلما هو الحال بالنسبة للطريقة الصوفية المسماة بفرقة " إسطمبالي " ، والتي ورد في شأنها شرح دقيق و مطول تضمنته دراسة أحمد خواجة " الذاكرة الجماعية و التحولات الإجتماعية من مرآة الأغنية الشعبية "، وقد بيَن الباحث من خلال هذا العمل الفكري الممتع أن فرقة إسطمبالي - وهي فرقة زنجية - تتميز بممارسات و طقوسات دينية خاصة بها ، ويمكن عبرها إدراك الرموز و الدلالات التي تحرك الحياة الثقافية الخاصة بهذه الفئة الإجتماعية المهمشة ضمن الحياة الإجتماعية عامة و من خلال الحياة الصوفية خاصة ، وهذا الكلام مردّه هو أن أغلب الطرق الصوفية في تونس تعبر عن لقاء و تجمع روحي لفئات من منحدرات إجتماعية مختلفة و متباعدة ، من أجل ممارسة معتقداتهم التي تربطهم بشيخ أو ولي صالح معيَن في حين نجد أن الطرق الصوفية الزنجية لا تسمح بالغريب من أن يشاركهم زواياهم و مقاماتهم الدينية.

يذكر أحمد خواجة في دراسته هذه أهم ما يميز ثقافة الزنوج الروحية ، بإعتبارهم عبيد سودانيين جلبوا إلى تونس مع قوافل التجارة الصحراوية و الإفريقية ، فيقول :" و لما كانت الأقليات العرقية و الدينية تعيش مشكل الإندماج في مجتمع مغاير لجذورها الثقافية و معتقداتها و طقوسها ، و خصوصا فئة الزنوج التي دعمت الوضعية الإستعمارية مكانتها المزرية كفئة إجتماعية مهمَشة و محتقرة ، فقد لعبت الأغنية و حفلات "اسطمبالي" خصوصا دورا علاجيا لكبوتات هذه الأقلية و قامت بوظيفة تنفسية إفراغية للمتاعب المراكمة بحكم المهن المحتقرة التي أسندت للزنوج .

---

(73)الجويلي (محمد الهادي) : مرجع سابق، ص 26 .

و من الأغاني التي تردد في حفلات "اسطمبالي" ، هذا المغنى الذي ألفه الشيخ علي بوقرّة :

سلم على بابـا و "نوا" يـا محلاه مبنوا

سلم على بابا قندوره اللي ساكن في المطمورة

توه يخرج من المقصورة أوما تخافوشي منو

انت يـا مسعود يـا وجه النعجة يا سودة

اشطح شطحة مقدودة كــل شيء ابفنو .-74-

و من بين أهم الممارسات الرمزية التي يمكن أن نلمسها لدى فئة الزنوج و التي تخص حياتهم الصوفية ، يمكن الإشارة لمجلس الحضرة لدى هذه الأقلية المنغلقة على نفسها ، فحضرة "اسطمبالي" مثلا تتميز بطقوسات غريبة نوعا ما إذا ما قارناها بالمفهوم الديني للحضرة في الإسلام ، حيث يعتقد أتباع هذه الطريقة الصوفية في بعض التصورات الشاذة و الغريبة (تتطابق و بعض ممارساتهم مثل شرب دم التيس أو الديك) و هي أن الآدميين بإمكانهم تقمص أرواح الصالحين أو سلاطين الجن فيتقربون لها بالقرابين و الهدايا و النذور ، كما لا يذكرون الله في جميع أعمالهم لإعتقادهم أن الجان يفر بذكره .-75-

و يمتلك الجنوب الشرقي للبلاد التونسية رصيدا هائلا من الطرق الصوفية ذكرها محمد نجيب بوطالب في مؤلفه " القبيلة التونسية ....." ، وهي تنحدر من أصول خارجية مثل التيجانية و الرحمانية و القادرية من الجزائر و السنوسية و السلامية من ليبيا و الكتانية و العيساوية من المغرب الأقصى . و قد أشارت هذه الدراسة السوسيولوجية إلى أن بعض هذه الطرق أمكن لها التسرب إلى المنطقة أكثر من غيرها ، فالعيساوية ليست منتشرة بأقصى الجنوب ، ولم يكن لها إشعاع سوى في بعض الأوســاط الحرفية في المدن (مدنين ، مطماطة ، جرجيس) ، وقد ساعد الطابع الريفي غير المتعمق في التدين الطريقة القادرية و الطريقة السلامية - العروسية على الإنتشار بسبب طابعها البدوي .-76-

---

(74) خواجة (أحمد): الذاكرة الجماعية و التحولات الإجتماعية من مرآة الأغنية الشعبية ، منشورات البحر الأبيض المتوسط ، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية بتونس 1988 ، ص 193 .

(75) خواجة (أحمد) : نفس المرجع ، ص 104.

(76) بوطالب (محمد نجيب) : القبيلة التونسية ... ، مرجع سابق ، ص 419.

أما في ما يتعلق بأسماء أهم الزوايا الدينية بالمنطقة فقد أشارت الدراسة إلى أربعة زوايا تتمتع بصيت روحي كبير في أوساط المؤسسات الطرقية : وهي زاوية سيدي الصياح العكرمي ببنقردان ، و زاوية سيدي مخلوف المهبولي بدخلة ورغمة ، و زاوية سيدي علي بن عبيد بمدنين و الرابعة زاوية سيدي عبد الله بوجليدة بتطاوين. بقية المناطق الأخرى من الجنوب التونسي و التي عرفت حركات صوفية مختلفة ، يمكن أن نجد لها حيزا من الشرح و التحليل في الدراسة القيمة للتليلي العجيلي " الطرق الصوفية و الإستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية ..." و التي مثلت مرجعا أساسيا لتاريخ الحياة الصوفية في تونس. و قد تضمن هذا المؤلف على تصنيف شامل و وواضح لمختلف الطرق الصوفية التي عرفتها البلاد التونسية عبر فترات تاريخية متباينة فمنها ما أعتبر طرقا أصلية كالطريقة القادرية و الطريقة التيجانية والخلواتية و منها ما أعتبر فرعيا كالطريقة الرحمانية و الشاذلية و المدنية و غيرها من الطرق الصوفية ، كما لم تغفل هذه الدراسة عن ذكر مختلف الزوايا التابعة لهذه الطرق الصوفية و تاريخية نشأتها بمنطقة من مناطق البلاد التونسية .

و قد بيّن العجيلي أن الطريقة القادرية تعتبر من أهم الطرق الصوفية بالبلاد التونسية ، و فد سميت بالقادرية نسبة إلى مؤسسها الأول عبد القادر الجيلاني و البارز في تاريخها دخولها إلى تونس مبكرا ، ذلك أن أبا مدين شعيب بعد أخذها عن مؤسسها مرّ عند رجوعه بتونس ، حيث إلتقى بعض مشائخها فتمتنت العلاقة بينهم حيث صار بعضهم يزوره في بجاية (الجزائرية) ، و هذا يجعلنا نذهب إلى أن الطريقة القادرية من أقدم الطرق الصوفية بالبلاد التونسية .-77-

كما أوضح الباحث أن كل طريقة صوفية كانت تعتمد - للتدليل على صحتها و شرعيتها -على سلسلة من الصالحين و الأعلام تتصل دائما بالرسول (ص) و الذي بدوره - حسب الطرق - تلقى أوراد الطريقة و أذكارها و تعاليمها عن جبريل عليه السلام عن رب العزة جل جلاله ، و الرسول بدوره لقنها لعلي ابن أبي طالب رضي الله عنه و علي لقّنها لعمر بن الخطاب فأبي بكر الصديق ، و هو ما تذهب إليه سلسلة الطريقة القادرية .-78- وقد ورد في هذه الدراسة أن من بين الزوايا المهيمنة في الجنوب نجد زاوية سيدي محمد بن ابراهيم القادرية بنفطة ، و التي كانت تعتبر سنة 1896 م أهم مؤسسة دينية بالجريد و الجنوب التونسي يمتد نفوذها إلى سوف (الجزائر) ، وقريبا من غدامس و النمامشة و تبسة -79-

---

(77)العجيلي (التليلي) : مرجع مذكور ، ص 39 .

(78 التليلي (العجيلي) : نفس المرجع ، ص 35 .




(79)A.G.T ; Confrérie mère des Kadria , p 5 , D97 – 3 .

أما الطريقة الشابية - حسب الدراسة دائما - فقد عملت عند وصول فيلبار إلى توزر سنة 1881 ، على أن تخص نفسها بشرف إخضاع الجريد ،معوَلة في ذلك على جني فوائد ملموسة ، حيث عبَرت عن طموحها في بسط نفوذها على الصحراء الممتدّة من قفصة إلى خنقة الظريف.-80- أنجز كذلك الباحث محمد لحول دراسة علمية مهمّة حول بعض الزوايا القادرية المنتشرة بالجنوب التونسي ، ومن بينها زاوية النويّل القادرية بدوز ، هذه الزاوية التي مثّلت مركزا هاما للطريقة القادرية بجهة الجنوب ، حيث تقيم هذه الطريقة بنويّل " زردة " سنوية بمكان بعيد عن القرية يعرف بالدالية ، و قد نشطت هذه الزاوية في منتصف السبعينات و عرفت إقبالا حينئذ من أصناف متعدّدة من الناس يأتي إلى الدالية إعتقادا و تبركا و صنف آخر حبا للإطلاع و صنف ثالث رغبة في الخروج من القيود الإجتماعية و طلبا للإختلاط و التعارف.-81-

و قد بيّنت هذه الدراسة الأنثروبولوجية أن زاوية النويّل بدوز هي كأغلب الزوايا الدينية في تونس تجمع بين الجانب التعليمي و الجانب الطرقي ، إذ تؤدي طريقة صوفية هي الطرقة القادرية . و يربط هذه الزاوية بزاوية سيدي عمر بالقصر قفصة رابط رمزي قرابي يتجسّد في أن المشرفين على هذه الزاوية القادرية حاليا هم من عائلة القوادر (عكارمة) الذين ينتسبون إلى سيدي عمر بن عبد الجواد دفين قفصة ، هذا التقارب بين الزاويتين ربما يفسر نسبيا إتّباع أحفاد هذا الشيخ أحيانا لطريقة الولي الصالح عبد القادر الجيلاني .

بقية الدراسات و المؤلفات العربية المنتمية لدائرة البحث أو لدائرة أوسع منها قليلا ، هي الدراسات التي إهتمت بظاهرة الإسلام عموما ، و قد تنوعت هذه الدراسات بين ما هو سوسيولوجي و ما هو أنثروبولوجي و ما هو تاريخي كذلك مثل أعمال المؤرخ التونسي هشام جعيّط و كتاباته الشهيرة حول "السيرة النبوية" و "الفتنة" و غيرها . و قد إختصت مؤلفاته هذه بنقد تاريخي للتراث العربي الإسلامي ، سعى من خلاله الباحث إلى توضيح وفهم حقائق تاريخنا و مقدساتنا دون السقوط في المشاعر و العواطف الإيمانية التي تحول دون تفسير الباحثين للأمور على حالها الأصلي . أهم ما جاء في كتاب جعيّط " في السيرة النبوية : تاريخية الدعوة المحمدية في مكة " أنه مثل قراءة تاريخية شاملة و دقيقة لمّت أهم الأحداث التي مرّ بها الدين الإسلامي ، و كذلك أهم الشخصيات التي رافقت السيرة النبوية ، حيث إنتقل جعيط في المكان و الزمان بين مكة و المدينة و بين فترة الجاهلية و ميلاد محمد (ص) و نشر الدعوة إلى وفاة أبي طالب و غيرها من الأحداث التاريخية.

(80) A.G.T ; Renseigements sur les Zaouias et les personnages religieux fournis par le C.C de Gafsa en 1896 , D172 - 4 .

(81) لحول (محمد) : "الزوايا و الطرق الصوفية بالبلاد التونسية ، منطقة دوز عيّنة "، مجلة الثقافة الشعبية ، السنة الثانية ، العدد 4 ، 2009 ، مملكة البحرين ، ص 58 .

و في قراءته للسيرة النبوية إعتمد هشام جعيط على أربعة مصادر كبار : و هي سيرة أبي إسحاق ثم طبقات ابن سعد ، بعدها أنساب الأشراف للبلاذري و أخيرا تاريخ الطبري ، و قد كان جعيط يحاول دائما أن ينهي قراءته لأعمال هؤلاء بنظرة نقدية عميقة تظهر أهم الثغرات المكانية و الزمانية التي رافقت المادة التاريخية المتوفرة ، و تجده في ذات السياق يقدّم تعريفا دقيقا للمؤرخ الجاد فيقول : " على المؤرخ المسلم أن يضع بين قوسين قناعاته الدينية عندما يدرس بزوغ الإسلام ، فالحقائق الدينية يتناولها بالوصف و التحليل ، بالبحث في التأثيرات و التطورات و يضعها في لحظتها التاريخية من دون الإلتزام بالمعطى الإيماني و إلا بطل البحث .-82-

و في نقده للتراث الإسلامي بيّن هشام جعيّط أنه لا يقبل بأن يكون الإسلام الأس الوحيد للأخلاق و المجتمع ، و المحرّك الأساس الفعلي للعبة الإجتماعية فارضا قواعده الدينية و ما يرتبط بها من فروض في العادات و القضاء كما كان الأمر في الدولة الخاضعة للحكم الإلاهي في العهد الوسيط ، و كما هي الحال في بعض الدول المعاصرة سواء كان حكمها تيوقراطيا أم لا ، و علينا تحمّل تراثنا الثقافي و الروحي و إحياؤه .-83-

لا يمكن أن نقفل قائمة الباحثين العرب الذين تناولوا بالدرس الظاهرة الإسلامية دون أن نلمح و قليلا إلى أعمال المفكر السوسيولوجي إدوارد سعيد و الأفكار العميقة التي وردت في مؤلفاته وخاصة كتابه الشهير " الإستشراق " ، و الذي تضمن محاولة سوسيو- أنثروبولوجية في فهم عقلية الآخر الأجنبي و نظرته إلى العالم الشرقي و إلى الإسلام خاصة . لقد وقف إدوارد سعيد على الكثير من الأخطاء المنهجية و الأيديولوجية التي سقط فيها المستشرقون المسيحيون عند دراستهم للدين الإسلامي ، فمن بين هذه الأخطاء التي إرتكبها هؤلاء عند إهتمامهم بالظاهرة الدينية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية يركز إدوارد سعيد على خطأ التعميم و الخلط بين الإسلام و المسلمين و أن الإسلام هو نفسه في كل بقاع العالم (في حين يختلف الإسلام مثلا بين شمال إفريقيا و جنوب شرق آسيا) ، كما سقط هؤلاء المستشرقون (حسب الباحث دائما) في خطأ التصنيف و التنميط مثل القول بأن المسلم يتسم بكذا عوض المسيحي الذي هو كذا ، يقول إدوارد سعيد : " و كان من القيود التي قيدت تفكير المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام قيد القياس أو التشبيه.

---

(82) جعيط (هشام) : في السيرة النبوية (2) : تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، 2007 ، ص 6 .

(83)جعيّط (هشام) : الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1984 ، ص ص (102- 103) .




فقد إفترض هؤلاء أن محمد (ص) يمثل للإسلام ما يمثله المسيح للمسيحية و من هنا أطلقوا على الإسلام التسمية الجديدة ، أي " المحمّدية " ، إذ إعتبروا أن المفهوم المسيحي للإسلام متكامل و كاف بذاته ، و القصد منه أن يشرح المسيحيون للمسلمين أن الإسلام صورة مضللة من صور المسيحية .-84-

و لا تفوتنا الفرصة في هذا الباب دون الإشارة إلى أعمال الباحث السوسيولوجي و الأنثروبولوجي حفناوي عمايرية ، و إهتمامه بالمسألة الثقافية في تونس عموما ، و خاصة مضمون الثقافة الجديدة خلال القرن التاسع عشر ، كما أشار إلى دور الصحف في تحديث عقلية المثقفين التونسيين و من بينها جريدة الرائد التونسية الصادرة سنة1860 م ، فلاشك أن النخبة التونسية كانت تقرأ الرائد الجريدة الوحيدة الصادرة بالبلاد ، و من الدلائل المقنعة على أهمية الصحف في تحديث عقلية المثقفين ما نلمسه من درجة نضج في كتابات بيرم الخامس و محمد السنوسي ، فكلاهما كتب في أدب الرحلة ووصف معالم الحضارة الأوروبية عن دراية و إطلاع و لا يمكن أن نفهم سر النجاح في ذلك دون الوقوف على أثر عوامل الإحتكاك المباشر بالجاليات الأجنبية و إستيعاب ما نشره الرائد و الصحافة العربية عن مظاهر الحضارة الأوروبية في مختلف جوانبها العلمية و الثقافية .-85-

كما أشدا الباحث بالدور الذي إضطلع بعض المفكرين العرب في تحديث الثقافة في تونس خلال القرن التاسع عشر ، و من بينهم المفكر و الصحافي السوري منصور كرليتي ، إذ سعى هذا الأخير إلى ربط الواقع الثقافي التونسي بما يجري في المشرق العربي و لا سيما بما كان يصدر في سورية من صحف و كتب ، كما يظهر إسهام كرليتي في ما ترجمه أو نقله عن الفكر التنويري الفرنسي خاصة ، من ذلك أنه ترجم و بسّط مفاهيم مونتسكيو في القوانين و النظم الدستورية و نقل عن الجوائب (جريدة) كل إنتاجها المترجم عن فولتير.-86-

من بين المسائل الثقافية التي تطرّق إليها الباحث حفناوي عمايرية ، يمكن الحديث عن دورالصحافة و خاصة المطبعة الرسمية في نشر ثقافة النهضة خلال القرن التاسع عشر ، فقد نشرت المطبعة الرسمية * خلال الفترة (1860- 1882) 77 كتابا و 21 نشرية رسمية من قوانين و كراريس شروط ، و هي ما بين كتب ثقافية عامة مثلا الرحلات و الأدب محقّقة

(84) سعيد (إدوارد) : الإستشراق ، المفاهيم الغربية للشرق ، ترجمة د . محمد عناني ، رؤية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2006 ، ص 125 .

(85) عمايرية (حفناوي) : فجر التنوير العربي الحديث : الصلات الثقافية و الفكرية بين تونس و أقطار المشرق (1846 - 1881) ، دار نقوش عربية للنشر، الطبعة الأولى ، 1997 ، ص 33 .

(86) عمايرية (حفناوي) : نفس المرجع ، ص 124 .

عن مخطوطات قديمة أو حديثة التأليف أو الترجمة و كتب دراسية كلها تحقيقات و شروح على كتب قديمة و هي نخص العلوم المقرّرة في جامع الزيتونة من علوم الدين مثل الفقه على المذهبين المعتمدين المالكي و الحنفي و علوم العربية .-87-

-ب- الدراسات الأجنبية :

البداية تكون دائما مع الدراسات التي إهتمت بمسألة الرموز الثقافية و الدينية في الإسلام ، و في هذا السياق تتنزل كتابات الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد غيرتز ، و تندرج أعمال غيرتز ضمن موضوع الرموز الدينية ، و التي تعتبر من بين إهتمامات الأنثروبولوجيا الثقافية أو بالتدقيق إهتمامات من أطلقت على نفسها تسمية الأنثروبولوجيا الرمزية ، والتي كانت عبارة عن نظرية غربية (أمريكية بالأساس) تعمل ساعية على قراءة الرموز و المعاني الكامنة داخل السلوك الإنساني

و هنا تكمن قيمة الوقوف عند الكتابات الضخمة و الشيقى للباحث الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد غيرتز(1926-2006)، و التي أنجزها في جزيرة بالي الأندونيسية (1966) ، و كانت بمثابة مقارنة بين مختلف الديانات السائدة في المنطقة و تظهر قيمة المسألة الثقافية في أعمال كليفورد غيرتز من خلال تأكيده على أن النظريات الحديثة في العلوم الإجتماعية عملت بجهد وافر على التمييز بين مصطلحين تحليليين هامين : الثقافة و البناء الإجتماعي ... لكن الجانب الثقافي و الأكثر تعقيدا و صعوبة بقي أقل دراسة و إهتمام مقارنة بالعلاقات الإجتماعية .-88-

و يذهب غيرتز إلى التأكيد عى أهمية الرموز في تفسير الظاهرة الثقافية ، فهذه الرموز تلعب دورا أساسيا في بلوغ الحقيقة الإنسانية من خلال كونها تحمل معنا ماديا ، هذا المعنى المادي الذي يبرز عبر حقيقة هذه الرموز التي تتطابق مع الواقع الذي نقترن به مثل : القيام بالتخطيط لمسكن مازال لم يبنى بعد .... إن الإنسان يحتاج إلى الرموز و الأنظمة الرمزية لدرجة يعتبرها فيها عناصر حيوية ، فهذه الرموز تحفظ كل ما هو مكتسب ، فكل فرد يجب عليه أن يرى أن بعض الأفعال و الأشياء أو الروايات و العادات قد أعتبرت من طرف أعضاء المجتمع ، أو على الأقل البعض منهم بمثابة الركائز الأساسية في نظرتهم للعالم الذي يعيشون فيه .-89-

---

(87)عمايرية (حفناوي) : الصحافة و تجديد الثقافة : تونس في القرن التاسع عشر ، الدار التونسية للنشر ، 1994 ، ص 267




(88) Geertz (Clifford) : Interpretation et Culture , sous la direction de : Lahouari Addi et Lionel Obadia , édit des archives contemporraines , Paris , France , 2010 , p 112 .
(89)Geertz (Clifford) : ibid , pp (113-114) .

يمكن التوجّه قليلا في التحليل عبر الحديث عن رؤية كليفورد غيرتز لمهمة الباحث الأنثروبولوجي عند دراسته للظاهرة الدينية ، فهذا الأخير (و دائما حسب غيرتز) يجب عله أن ينطلق من نقطة أساسية و هي الأخذ بعين الإعتبار للبعد الثقافي في تحليل ماهو ديني ، نظرا لأن الدين هو عنصر ومكوّن أساسي للثقافة ،-90- .... إن الدين هو بالأساس ظاهرة ثقافية ، و يتجسد هذا الدين حقيقة من خلال رموزه ، فالدين هو عبارة عن نظام داخلي لتوليد المعاني داخل الثقافة التي توفر النظام الرمزي عموما .-91- و في دراسته الحقلية حول أهمية الرموز الدينية داخل ثقافة سكان جزيرة بالي الأندونيسية بيّن كليفورد غيرتز أن الديانات السائدة في هذه الجزيرة (كالإبراهيمية و البوذية) هي ديانات حسية قائمة على الفعل و مبنية على جزئيات الحياة اليومية . إن الحياة الروحية لسكان بالي الأندونيسية تقوم بالأساس على الممارسات و الطقوس الدينية أكثر من كونها إعتقاد أو تفكير في شيء ما ، فالأفراد في هذه الجزيرة يقومون بعدة ممارسات دينية مثل صناعة القرابين بواسطة أوراق النخيل و تجميل المعابد ، و المرور أمام المعابد في شكل مجموعات كبيرة ثم السقوط الجماعي المفاجئ على الأرض بسبب الرعب أو الذعر .

يؤكد الباحث من خلال دراسته هذه أن هنالك ترابط كبير بين الحياة الدينية و الحياة الثقافية داخل جزيرة بالي الأندونيسية ، فالدين في بالي لا يعبّر فقط عن ظاهر ثقافية بل كذلك عن ظاهرة إجتماعية ، فالأفراد في هذه المنطقة منظمين في شكل جماعات مهيكلة و محدّدة بدقة حيث يخضع الفرد إلى الأنماط التي تحددها الجماعة و عاداتها ، و ذلك يكون حسب مرتبته أو وضعه داخل هذه الجماعة .-92- وقد أوضحت بعض النماذج الواقعية التي قدمتها هذه الدراسة التداخل الحاصل بين ما هو إجتماعي و ما هو ديني - ثقافي ، و أحسن مثال على ذلك الطقس الشهير لدى سكان جزيرة بالي و المتعلق بصراع الديكة ، هذا الصراع و ما يحتويه من حيوية و رهان على النتيجة ، فهو يجسد مرة أخرى إنكارا للفردانية داخل المجتمع البالي ، إن صراع الديكة هو عبارة عن جزء من هذا الحس المشترك الذي يتعارض مع ما هو إجتماعي أو معيشي يومي بإعتبار أن الفرد منعزلا يرفض في وعيه الداخلي هذا الصراع القائم على العنف ، و في هذا الإطار يمكن إعتبار الدين من خلال ثلاثة أبعاد : إنه في نفس الوقت ظاهرة إجتماعية و ثقافية و كذلك نفسية .-93-

---

(90) Geertz (C) : La religion comme système cuturel , Essai d'anthropologie religieuse , Gallimard , les Essais , Paris , 1972 , p 110.(




(91) Geertz (C) : Interpretation et Culture , op cit , p 116 .
(92)Geertz (Clifford) : Interpretation et culture ; op cit , p 123 .
(93)Geertz (C) : Observer l' islam , le Découverte , Paris , 1992 , p 14 .

كما يهتم غيرتز ضمن أعماله هذه ، بالمنهجية الأنثروبولوجية المقارنة أي أنثروبولوجيا الأديان التي تحاول أن تفهم الخصوصيات الثقافية لبعض المجتمعات التي تعيش على سطح هذه الأرض ، ففي مقارنته بين الإسلام المغربي و الإسلام الأندونيسي يؤكد غيرتز على القوة التي يتمتع بها النمط الثقافي و الذي لا يتمثل فقط في الجانب الديني و إنما في جميع الأنظمة الرمزية التي يلجأ إليها الإنسان من أجل بناء تجربته كما يضيف غيرتز في ذات السياق أنه بالإمكان القيام بدراسة مقارنة تتعلق بتطور الأديان من خلال التغيرات التي تمس زوايا الايمان، و التي تخول البحث في الأشكال الرمزية و كذلك الأدوار الإجتماعية. و هي ديانة تظهر عبر الصور و التعابير المزاجية ، و التي تجسد بدورها الواقع الإجتماعي .

لقد أخذ غيرتز على الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة للدّين إهمالها للرموز و نادى بالقيام بتحليل الفعل الرمزي مع الأفعال الإجتماعية و النفسية .-94- و أضاف غيرتز أن الأنماط الثقافية تمثل صورا أو نماذج هي عبارة عن مجموعة من الرموز ذات صلة ببعضها البعض و أن هذه الصور أو النماذج لها معنيان : معنى لها في ذاتها و معنى تدل به على معنى آخر.-95 كما تحدث كليفورد غيرتز عن وظائف الرموز النقدسة في توحيد الناس و توحيد إتجاههم السلوكي و نمط حياتهم و نمط أخلاقهم و أحوالهم و نظرتهم للكون و العالم ، فالمعتقد الديني و الممارسة الدينية تظهر روح الجماعة عن طريق تمثيل طريقة الحياة المثلى بالتكيّف مع الحالة أو الشؤون الدنيوية.-96-

و لا تفوتنا الفرصة ضمن هذا العرض الخاص بأعمال الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد غيرتز دون الحديث عن الدراسة التي أنجزها حول الزوايا بالمغرب الأقصى ،و قد إستنتج الباحث أن هذا المقام الديني يمثّل هيكلا إجتماعيا متكاملا بالنسبة للأعضاء المنتمين إليه ، فالزاوية هي بمثابة البيت الأساسي للفرد حين يخرج من بيته ، لذا فالحياة الإجتماعية للزاوية تفوق الحياة الأسرية لما لها من وظائف دينية و إقتصادية و إجتماعية مثل إقامة الصلوات و الذكر و التعليم و تقديم المساعدات للمحتاجين و حتى دفن المريدين و الأتباع بعد موتهم على حساب نفقة الزاوية و على الأرض الخاصة بها أو المحبس عليها من قبل رجالها.

---

(94) Geertz (Clifford) : Religion as a Cultural system in Anthropological Approaches to the study of religion . edited by Michael Banton . 1963 . Tavistock publications . p 42 .
(95)Geertz (Clifford) : ibid . p 5.
(96) Geertz (Clifford) : ibid . p 7.




كما بيّنت هذه الدراسة أن المجتمع المغربي يميّز بين شكلين من الإحتفالات الدينية التي تشارك فيها أغلب الزوايا ، و يتمثل النمط الأوّل من هذه الإحتفالات في تحيين ذكرى وفاة الولي المؤسس لزاوية من الزوايا وهو إحتفال موسمي يختلف موعده من زاوية لأخرى ، أما النمط الثاني فيتمثل في الإحتفال الجماعي على مستوى الزوايا بإختلافها .... و كل زاوية تشارك في هذا الإحتفال بتقديم ما تستطيع تقديمه من أطعمة و مشروبات أو غيرها ، فعلى سبيل المثال يقدم تجار الحرير و النسّاجون عيّنات من أعمالهم اليدوية بهدف تزيين الضريح أو المقام .-97-

إن الدراسة التي قام بها جيمس بوون هي عبارة عن عمل إناسوي (نسبة لعلم الإناسة) ضخم يجمع في داخله بين مختلف البحوث و التحاليل الأنثروبولوجية التي أنجزت حول جزيرة بالي الأندونيسية بين سنتي (1597 – 1972) ، و التي إهتمت بموضيع مثل الزواج و الدين و كذلك الحياة السياسية . و في حديثه عن طبيعة الديانات السائدة في المجتمع البالي يرى جيمس بوون أن هذه الديانات (كبقية العناصر الثقافية طبعا) قد تأثرت في جوهرها بالثقافات الأجنبية التي غزت الجزيرة على مر العصور ، فأشكال الأدب في بالي مازالت تخضع لتأثيرات الثقافة الجاوية - الهندية التي هيمنت على المنطقة بعد القرن الرابع عشر ميلادي ، و هو ما ظهر على الروايات الشفوية كالغناء ، أو الدرامية كالرقص ، كما أثرت هذه الثقافة على طقوس الزواج في بالي ، حيث أصبحت الإحتفالات الخاصة بهذا الزواج متضمنة لعدة طقوس مثل أن يحضر العريسان الماء للآلهة ، بإعتباره إحتفالا من أجـل التخلص من كل الدنس الكامن في الإنسان .-98-

أما في ما يتعلق بالدراسات الغربية التي إهتمت بموضوع الأولياء الصالحين بالمغرب العربي فيمكن أن نشير إلى أعمال إدموند دوتيه و الذي يعتبر من أهم الباحثين الذين درسوا ظاهرة الأولياء الصالحين بالمغرب العربي مع بداية القرن العشرين بيّن إدموند أن سكان مدينة فاس و أغلبية السكان في شمال المغرب الأقصى يعتبرون أن مولاي إدريس (الذي يعتقد فيه كذلك عكارمة القصرقفصة) يحتل مرتبة موازية للرسول (ص). وقد إعتمد هؤلاء على حديث نبوي يقول أن الرسول (ص) سأل جبريل عليه السلام عن سر البقعة البيضاء على الأرض فأجاب جبريل : إنها مدينة ستظهر بعد فترة تسمى ساف ثم قال فاس.-99

---

(97) Geertz (C) : Hildred Greetz and Lawrence Rosen ; Meaning and order in Maroccan society : Three essays in cultural anaysis , Cambridge University Press ; 1979 . p 161 .

(98)Boon (James A) : The Anthropological Romance of Bali (1597 – 1972) , Dynamic perspectives in Marriage and Caste , Politics and Religion , Cambridge University Press ; 1977 , p 190

(99)Doutté (Edmond) : Notes sur l’Islam Maghrébin :les Marabouts,1889/1900 , p 62




أما أعمال إميل ديرمنغام فتطلعنا على مختلف طقوس الأولياء الصالحين في الإسلام المغاربي ، حيث يشير في ثنايا دراسته حول ثقافة الاولياء الصالحين بالمنطقة إلى مختلف الإحتفالات التي تقام داخل فضاء الزاوية لدى مجتمعات شمال إفريقيا . وقد ركز ديرمنغام إهتمامه في هذه الدراسة على فئة الزنوج ، حيث أشار مثلا إلى إحتفالات الزنوج في الجزائر والتي تقوم بالأساس على ممارسات سحرية ودينية يرجى من وراءها طلب الإغاثة أو العلاج. و انتظمت فرقة الزنوج في الجزائر تحت قيادة سيدي بلال الذي يقيمون له الطقوس من رقصات و ذبائح و صلوات إعتقادا في قدراته و بركته المستمدة من بلال الحبشي مؤذن الرسول (ص).إنهم بهذا الاسم يوظفون الرأسمال الرمزي لبلال الحبشي لاقامة الحفلات و إعطاءها بعدا دينيا لا يرقى له الشك، ويعرَف إيميل ديرمنغام الولي الصالح المسلم و الصادق بقوله :

" الولي هو ذلك الذي يحمل على عاتقه ذنوب العالم و آلامه ، و موته غير العادل هو بمثابة إتمام لهذا الأمر، و هو "الغوث الأكبر" و عزاء الناس و هو شكوى مقدمة ضد هذا العالم ، فوجوده إهانة للضالمين ، وموته يرعب جلاديه ففي منحه درجة الولاية نصر للعقيدة و للحب و الأمل-100- كما تطرق الباحث إلى مفهوم الذكر الصوفي في الإسلام و أعتبرأن ذلك الذكر الإيقاعي المتزايد سرعته يقوم في الغالب على أن يشكل الصوفية حلقة حول القطب واضعا كل واحد منهم يده اليمنى على اليد اليسرى لمن بجواره ، و يرددون الشهادة بعيون مغلقة ، إلى أن كانت تقتصر على حرف الهاء .-101-

فالنموذج الذي تقدمه لنا دراسة اميل درمنغهام هو نموذج الثقافة الزنجية ذات المنحى الديني- السحري ، أي أن الاحتفال يحتوي على عناصردينية واضحة كالذبح و شرب الدم والدعاء و الذكر و انشاء المقاطع الدينية . وهو إضافة الى بعده الديني السحري يقدم وظيفة علاجية تطهيرية " فعبيد غبنتن"كفرقة زنجية في الجنوب التونسي لا تقيم الاحتفالات الدينية و لا يهتم أفرادها بالبعد العلاجي في ممارساتهم الثقافية ، إنهم يحيون مناسبات الزواج فقط. ولا بد من التنبيه كذلك إلى القيمة العلمية لدراسات كل من ديبون و كوبولوني الفرنسيين ،و التي تمحورت خاصة حول الطرق الصوفيّة في الإسلام و من بينها الطريقة القادرية و كيفية إنتشارها في الجزائر و تونس ، إذ تناول كتابهما " الطرق الدينية الإسلامية في الجزائر " أهم الزوايا القادرية في تونس إبتداء بأول زاوية أسسها حمودة باشا وهي زاوية منزل بوزلفة التي مارست نفوذها خاصة على مناطق الشمال الشرقي من البلاد إلى الحدود الطرابلسية حتى أن زوايا القادرية بجربة و قابس و صفاقس كانت تعود إليها بالنظر.

---

(100)Dermenghem (E) : Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin, Gallimard,2è édit,1954,Paris . p94.
(101) Depont (o) et Coppolani (s) : Les Confréries religieuses musulmanes en Algérie , Alger .Adolphe Jourdan . 1987 p 30.

ضف إلى ذلك فقد تطرّق هاذان الباحثان إلى بعض الطرق المتفرعة عن القادرية ، و من بينها الطريقة القادرية بالجريد و رغم أنها وليدة قادرية منزل بوزلفة إلا أنها فد إنفصلت عنها و أصبح لها نفوذ على أقصى الجنوب التونسي و الجزائري وصولا إلى غدامس و عين صالح .-102-

في نفس السياق نقف قليلا عند دراسات هنري كوربان ، و خاصة دراسته للفكر الصوفي عند صاحب فصوص الحكم ابن عربي الأندلسي الذي عاش في القرن الثالث عشر ، و مثلت أفكاره لمعظم معاصريه ذروة النظريات الصوفية ، و من بين المصطلحات الصوفية التي شدت إنتباه هنري كوربن يمكن أن نقف عند مفهوم الخيال الصوفي الذي عرّفه الباحث على أنه عالم يلتقي فيه الروحي بالمحسوس -103-، كما أنه الخيال) يمثل و بطريقة متميزة المشهد الذي يجسد كيف نحي نمط الحياة بشكل ثنائي .-104-

كما مثلت أبحاث المستشرقة الألمانية آن ماري شيمل فكرا جاداحول الظاهرة الصوفية في الإسلام ، من خلال تناولها لمختاف أبعاد هذه الظاهرة خاصة في ما يتعلق برمزية التصوّف و دلالاته غير المتناهية ، هذه الباحثة و أستاذة الثقافات الإسلامية و الهندية في جامعتي هارفرد و بون لها العديد من المؤلفات و الترجمات عن اللغات الشرقية.

فقد قدّمت هذه المستشرقة مؤلفا يجلب الإحترام تحت عنوان " الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوّف " في أكثر من ستمائة صفحة ، يتناول التاريخ الطويل للفكر الصوفي الإسلامي إبتداء من الصوفيين الأوائل أمثال رابعة العدوية و معروف الكرخي في القرن الثامن ميلادي مرورا بالجنيد و البسطامي في القرن التاسع ميلادي و التوقف عند أقطاب المدرسة الصوفي الأندلسية خلال القرن الثالث عشر كإبن قسّي و إبن عربي ن دون أن تغفل الحديث عن شعراء الصوفية الفرس أمثال السنائي و العطار و جلال الدين الرومي . و قد بيّنت المستشرقة صعوبة البحث في الظاهرة الصوفية في الإسلام فمن أوّل خطوة يخطوها سالك هذا الطرق يرى أمامه تلالا ممتدة و هضابا وعرة ، لا يزداد بالسير فيها إلا إستصعابا للوصول إلى أي غاية.-105-

---

(102) Depont (o) et Coppolani (s) : ibid . p

(103)Corbin (H) : l’Imagination creative dans le soufisme d’Ibn Arabi Flammarion . Paris .1958 .p 180 .

(104) Corbin (H) : l’Homme et son ange , Fayard , Paris 1983 .p 51

(105)- شيمل (أنا ماري) : الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوّف،مرجع مذكور، ص 5




و في تناولها لظاهرة الأولياء الصالحين و الكرامات ، بيّنت الباحثة أن من بين العوامل التي ساعدت على الإعتقاد بأن الشيخ الصوفي له قوّة خارقة هي قدرته على إظهار الكرامات ، فهناك ما لا يمكن حصره من حكايات عن أولياء أستجيبت دعوتهم " فإذا ما إدعى شيئاحدث " و إذا غضب " إنتقم له الجبّار ".-106- و في كتابها " الجميل و المقدّس " ذكرت أنا ماري أهم الرموز و الدلالات التي عرف بها صوفية الإسلام ، مثل رمزية الوجه الحسن فعندهم (الصوفية) كثر تشبيه الوجه الحسن بالمصحف الشريف لأنه يحتوي على كل ما خلقه الله من آيات الجمال و هو نسخة الأسرار الإلاهية .-107- كما شملت هذه الرمزية حروف النص القرآني ، فلكل حرف من حروف اللغة العربية دلالته و رمزيته الخاصة به ، تقول الباحثة " أما الباء فكانت ذات أهمية عند أهل التصوّف و الحروفية لأنها الحرف الأوّل في القرآن المجيد.

-ج- التعقيب على الدراسات السابقة :

تنطلق هذه النظرة التحليلية النقدية للدراسات العربية التي لامست من قريب أو من بعيد مضمون هذه الدراسة الأنثروبولوجية و الإهتمام خاصة بالرموز الثقافية و كيفية إشتغالها داخل النظام الإجتماعي ، بلمحة عامة عن حجم الدراسات الأنثروبولوجية في المكتبات و الجامعات العربية و المنتجة محليا من قبل علمائنا و مفكرينا ، فالمتتبع لهذه الصورة يمكن أن يلحظ و بيسر شديد أن الباحثين العرب المختصين في العلوم الإجتماعية ينتجون النذر القليل من الدراسات و الكتب العلمية (الجادة و غير الجادة) في ما يتعلق بمواضيع تهم ثقافتنا العربية - الإسلامية. ضف إلى ذلك أن هذه المؤلفات المحلية حتى و إن سلّمنا بجديتها و بقيمتها العلمية ، فإنها تجد صعوبة في تناول بعض الأركان المظلمة أو الخفية للظواهر الثقافية الحساسة ، خاصة إذا تعلق الأمر بالظاهرة الدينية . يعاب كذلك على الدراسات المحلية المشار إليها سلفا أنها في إهتمامها بالإسلام (سواء الرسمي أو الشعبي) ضلت حبيسة بعض النظريات و المناهج الغربية الكلاسيكية ، فقد توقفت غالب الدراسات الأنثروبولوجية و الإتنوغرافية التي أنجزت و لازالت تنجز من قبل الأكاديميات العربية عند النظرية البنائية - الوظيفية ، كما لو أنها المدرسة الأنثروبولوجية الوحيدة المتخصصة في إنتاج المعرفة ، ضف إلى ذلك كله أن هذه الدراسات لم تسهم و لو بقسط ضئيل في تطوير هذه المناهج العلمية و تطويعها حسب متطلبات واقع مجتمعاتنا العربية و الإسلامية .

---

(106)شيمل (أنا ماري) : نفس المرجع ، ص 234 .

(107) شيمل (أنا ماري) : الجميل و المقدس : دراسات غير تقليدية في الحضارة الإسلامية ، ترجمة عقيل يوسف عيدان ، الطبعة الأولى ، الدار العربية للعلوم ناشرون

إضافة إلى هذه النظرة النقدية العامة و التي يمكن أن تشمل جميع الدراسات العربية السالفة الذكر ، فإنه يمكن توجيه بعض الإنتقادات الخصوصية لكل واحدة منها ، ففي تفصيلنا للدراسات المطروحة في هذا المبحث النظري يمكن القول أنها في أغلبها دراسات جادة و قيّمة و تعمل على توفير مادة معرفية دقيقة للقارئ العربي ، فالدراسة المعمّقة التي وفرها الباحث الأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودي " الشيخ و المريد " ، و التي تناولت بعض الزوايا المغربية التابعة للطريقة الدرقاوية كانت مليئة بالرموز و المعاني الصوفية و يظهر ذلك خاصة في إهتمامه بعلاقة الشيخ و أتباعه و كيف أن هذه العلاقة قد إستطاعت أن تمثل نوذجا حيّا لبيعة السلطة و الزعامة داخل مجتمعاتنا العربية ، إلا أن ما يعاب على هذا العمل الأنثروبولوجي الضخم هو أن علاقة الشيخ بالمريد ليست علاقة ستاتيكية ثابتة بحيث يمكن تطبيقها على جميع الطرق الصوفية في المغرب و في خارج المغرب ، كما أن رؤية عبد الله حمودي لمسألة السلطة و الزعامة داخل المجتمع المغربي لا يمكن أن تطال النموذج السلطوي الحاكم في المغرب (النظام الملكي) ، فكل شيء قد يكون محال في البحث العلمي لدى المثقفين العرب ، لكنه يقف عند حدود إسمها سمعة أو قداسة السلطة الحاكمة .

المحطة الثانية من النقد و التمحيص تهم أعمال المؤرخ الجزائري محمد أركون و الذي سعى في أغلب كتاباته إلى تأسيس نظرية نقدية تفكيكية في قراءة التراث العربي الإسلامي بما فيها من مواضع حساسة مثل الخطاب القرآني و السيرة النبوية و غيرها من المشكلات المنتمية لدائرة المسكوت عنه ، إلا أن محمد أركون و الذي وجدت حقيقة صعوبة في توجيه إنتقادات موضوعية لأعماله التاريخية و الأنثروبولوجية نظرا لسعة خبرة هذا الباحث وإلمامه بالجوانب المنهجية و المعرفية للمواضيع التي يتناولها بالدرس ، يعاب عليه هذا الباحث كثرة الإنتقادات التي تملأ سطور مؤلفاته حتى أنها طالت الصغير و الكبير بما فيهم مفكري الفترة العربية المعاصرة أمثال هشام جعيط و محمد عابد الجابري و غيرهم ...

إن أفكار محمد أركون و رغم إيجابيتها تبدو في بعض الأحيان مثالية نوعا ما و يصعب تطبيقها على أرض الواقع العربي ، فهو يطالب بتأسيس جمعيات أو منتديات حرّة للمثقفين العرب (إقتداء بما حصل في فترة التنوير في فرنسا) حتى يستطيعوا تشكيل رأي عام مستقل عن السلطة السياسية ، وهذه المبادرة تبدو مهمّة و فاعلة لكنها تتطلب الكثير من الإرادة و القوّة من قبل المثقفين العرب .

إن أكثر ما يعاب على المفكر الإسلامي محمد أركون هو مناداته الباحثين العرب الجدد بالقيام بدراسة نقدية تاريخية للنص القرآني ، و هي دراسة تنطلق من تصوّر أن النص فيه الصواب و فيه الخطأ ، كما تبني حكمها على مدى تطابق نضمون النصّ مع مبادئ العقل و المنطق ، لكن نجد أن هذا المشروع النقدي وقع رفضه حتى من قبل بعض المستشرقين الجادّين أمثال جوزيف فان إيس الذي إستشهد أركون كثيرا بكتاباته حول الإسلام ، و هذا الرفض مرجعه أن النص

القرآني لم يتعرّض للتحريف مثلما هو الحال بالنسبة للتوراة و الأناجيل ، و هو (القرآن) بذلك يخلو من كل خطأ و لا يمكن تطبيق المنهج النقدي على محتواه .

المؤرخ العربي الآخر الذي يقع طرح أعماله للنقد و التمحيص هو الباحث التونسي هشام جعيّط و مؤلفاته المعروفة التي تناولت التاريخ الإسلامي من "السيرة النبوية " إلى "الفتنة " و ما تميزت به من نظرة نقدية للتراث الديني و بحث عن الحقائق التي مسّت الشخصيات و الأماكن و التواريخ دون السقوط في القناعات الإيمانية أو الأيديولوجيا المذهبية التي يمكن أن تضعف من سلامة البحث العلمي .

لكن نقد هشام جعيط و الذي غطى تقريبا كل شيء في هذا التاريخ المهم : من شخصيات رئيسية (أشراف قريش من السادة و الأغنياء مثل خديجة و غيرهم) و الطقوس الدينية الجاهلية التي حافظ عليها الإسلام (الكعبة ، الحجر الأسود و الحج) ، كما طال نقده مصادر السيرة النبوية مثل سيرة إبن إسحاق و تاريخ الطبري و غيرها من المصادر المكتوبة ، بقي نقدا مبتورا نوعا ما ، لأن هذه الرؤية النقدية لهشام جعيط تقف عند حدود تاريخية معينة ، فهي لم تشمل بشكل دقيق فترة الإسلام الأولى أو المبكرة .

كما أن تشكيك المؤرخ في بعض الأحيان في الأحداث التاريخية الواردة عند هذا السند أو ذاك ، و إعتبارها أحداثا غير متماسكة و أنها تقدم مادة تاريخية غير موضوعية و غير مقبولة في منطق الإنسان ، لم يلازمه مجهودا يبذل من طرف الباحث في تقديم البديل التاريخي من أجل تصحيح هذه الأحداث ، فالمتصفح لكتابات جعيط يمكن أن يبقى حائرا منتظرا لإجابة عن بعض التساؤلات التي تطرح حول وقائع تهم التاريخ الإسلامي ، لكن إنتظاره قد يطول دون الوقوف على هذه الحقائق .

هذا العرض المتعلق بالدراسات التاريخية يمكن أن يحيلنا على إهتمام الباحث التونسي التليلي العجيلي بالظاهرة الصوفية ، فقد كان هذا الإهتمام شاملا و مطولا لكنه إقتصر على عرض أهم التواريخ و الأسماء الخاصة بالطرق و الزوايا التونسية دون أن يتجاوز ذلك إلى تفكيك الظاهرة الصوفية من الداخل .

أما في ما يخص الدراسات الأنثروبولوجية التي تميز بها الباحثون المحليون أمثال عماد المليتي ومنير سعيداني ، و رغم ما تطرقت له من مسائل متنوعة إرتبطت بعلم الإناسة مثل الإهتمام بالظاهرة الثقافية عموما في تونس أو الإهتمام بثقافة بعض الفئات الإجتماعية (ثقافة الطفل عند سعيداني و ثقافة الشباب عند المليتي) و إهتمام الباحثين كذلك بمسألة الرمزية الإجتماعية و الخيال الرمزي ، وهي مقولات مهمة في البحث الأنثروبولوجي إلا أن هذه الأعمال لم ترتقي إلى إنتاج



أنثروبولوجيا محلية مستقلة عن المقاربات و المفاهيم الغربية حيث ظلت العقلية المنتجة للفكر السوسيولوجي و الإناسي حبيسة الأطر المنهجية و المفاهيمية التي رسمها العقل الأوروبي بالأساس .

آخر الأعمال الأنثروبولوجية التي سيقع التحقيق و التمحيص فيها هي أعمال الباحث التونسي المنذر كيلاني ، و خاصة دراسته " بناء الذاكرة " التي تناولت بالبحث المسألة الصوفية بمنطقة واحات قفصة ، هذه الدراسة الأنثروبولوجية القيّمة التي لم تتخذ نفس المسار المعرفي و المنهجي لبقية الدراسات المحلية عند قراءة الظاهرة الصوفية ، فقد تجاوز هذا العمل المعمّق مجرد الملامسة السطحية للأبعاد الإجتماعية و الثقافية لبنية هذا المجتمع المحلي ، ليأخذنا مباشرة إلى بواطن الذاكرة الجماعية التي تختزن مختلف المشاعر و الرموز و التصورات الدينية التي تتعايش مع الأفراد الوافدين على كل زاوية من زوايا بلدة القصر قفصة ، إلا أن النقد الذي يمكن توجيهه إلى هذه الدراسة هو إغفالها لقيمة المنهج الأنثروبولوجي المقارن فتناول الباحث لمختلف الزوايا الطرقية داخل القصر لم يكن مترابطا وواضحا و بكيفية مسترسلة تاريخيا و حتى جغرافيا ، فعادة ما وجد المؤلف نفسه يفسّر الرنوز و المعاتي الدينية الخاصة بكل زاوية على حدى ، إلا في حالات نادرة أخرى تجده يربط بين تواريخ و أحداث الجماعات القاطنة بالمنطقة خاصة عندما يكون هناك ترابط عقائدي أو طقوسي يجمع بينها ، مثل حديثه عن الرحلة السنويّة لفرقة العكارمة و التي شملت زوايا بعض الأولياء الصالحين بالجنوب التونسي نظرا لوجود علاقة روحية تربطهم بهم مثل زاوية سيدي عبد الجواد بالقطار و زاوية للا شعلية بحامة قابس و كذلك زاوية سيدي قناو بمطماطة .

الباب الثاني من هذا العرض المتعلق بنقد أهم الدراسات التي قاربت موضوع الدراسة سيهتم بالفكر الغربي و كيفية معالجته بالثقافة الإسلامية ، في هذا السياق تعتبر بحوث إميل درمنغام مهمّة جدا في ما يتعلق بدراسة مختلف طقوس الأولياء الصالحين في الإسلام المغاربي و خاصة دراسته للإحتفالات الدينية التي يقيمها الزنوج في كل من المغرب و تونس و الجزائر ، و بحثه العميق في أصول هذه الإحتفالات و الطقوس التي ربطها الباحث ببعض الثقافات الإفريقية الزنجية ، إلا أن ما يلفت للإنتباه في هذا العمل الأنثروبولوجي أن إميل درمنغام لم يقم بدراسة مقارنة بين مختلف الطقوس الصوفية و الروحية التي ميزت فئة الزنوج في كل من تونس و المغرب و الجزائر ، أي أن هذا الوصف الظاهري للممارسات و الإحتفالات الخاصة بالأولياء الصالحين الذين تعتقد فيهم هذه الفئة الإجتماعية لم يعقبه شرح دقيق لخصوصية الثقافة السائدة عند المجموعات الزنجية المختلفة التي تقطن شمال إفريقيا .

الباحث الفرنسي الثاني الذي شملت هذه القراءة التمحيصية البعض من أعماله هو عالم الإجتماع مكسيم رودنسون فأعمال مثل التي جاء بها هذا المفكر الماركسي ، لا يمكن إدراجها ضمن الدراسات الإستشراقية الكلاسيكية ذات النظرة



الضيقة التي تقزّم الإسلام و تعزله عن كل ما عداه ، فالكتابات التي قدمها رودنسون مثل مؤلفاته " محمد " و " الإسلام و الرأسمالة " ساهمت و بقسط وافر في محاربة النظرة الغربية المتعالية التي سيطرت لفترة طويلة على الفكر الأوروبي ، كما تمكن رودنسون من تخطّي المنهجيات الإستشراقية المؤدلجة و التي تعتمد التصنيف و التنميط بين الأعراق و الشعوب .

لكن هذه الصورة المشرقة التي قدمت حول شخصية مكسيم رودنسون لا يمكن أن تعني أن دراسات هذا الأخير قد جاءت عارية من النواقص و الثغرات ، فأهم ما يعاب على هذا المستشرق و كبقية زملائه من المستشرقين الجادين في مهنتهم أن المنهجيات المعتمدة من قبل هؤلاء المختصين في شؤون الشرق منهجيات كلاسيكية دون مستوى نظيراتها السائدة في الجامعات الأوروبية ، لذلك لم تحظى أعمالهم (المستشرقين) بنفس الإهتمام الذي لاقته الدراسات و البحوث المهتمة بالثقافات الغربية ، ضف إلى ذلك كله أن هناك فرق شاسع بين مكانة الإستشراق المختص بالإسلام و الإستشراق المختص بالحضارات الأخرى كالصينية و اليونانية و غيرها من الحضارات الموضوعة تحت الدرس ، لذلك فالمطلوب من الإستشراق الإسلامي (من بقي حيّا من رواد الإستشراق) تطوير منهجه و أسلوبه في البحث و التنقيب .

ومن الثغرات الأخرى التي يمكن أن تطفو على سطح أعمال مكسيم رودنسون ، أنه يلتزم بالنظرية الماركسية في تحليله للواقع العربي - الإسلامي (هذه النظرية التي هيمنت على الساحة الفكرية الفرنسية في فترتي الخمسينات و الستينات) إلا أن تاريخ الفكر الإنساني أثبت قصور النظرية الإقتصادية و الإجتماعية لماركس رغم ما تضمنته من جوانب مفيدة في تحليل الأرضية المادية لحياة البشر. و تختم هذه النظرة النقدية لدراسات المؤرخ و عالم الإجتماع الفرنسي مكسيم رودنسون ، بمحاولة تقييم بعض الأفكار الواردة في كتابه " محمد " و كيفية تفسيره لشخصية نبيّنا الكريم ، فرغم إلمام هذا المؤرخ بالعديد من الجوانب الإجتماعية و الثقافية و النفسية المتعلقة بهذه الشخصية ، و رغم المجهودات التي بذلها في تبيان تاريخيتها ، إلا أن تفسيرات رودنسون النفسية لشخصية النبي جاءت ضعيفة وواهية ، و ربما يرجع ذلك إلى نقص السندات التاريخية التي إعتمدها هذا الباحث في فهم محمد الإنسان .

في إطار التحليل و التمحيص الخاص بأعمال أهم الباحثين الغربيين الذين إهتموا بعلم الإسلاميات و الذين سبقونا (نحن العرب) في دراسة مواضيع ذات صلة بمضمون هذه الدراسة ، يجد الإنسان نفسه أمام مهمة صعبة في نقد و تقييم كتابات المستشرق الألماني الكبير جوزيف فان إيس و مثل للكثير من الباحثين الغرب و العرب ما مرجعية هامة في الفكر اللاهوتي ، وخاصة نظرته التي قاربت الموضوعية في فهم الدين الإسلامي ، لكن هذا الكم من الإيجابيات لم يحل دون توجيه إنتقادات لأفكار هذا المستشرق ، خاصة فكرته الزاعمة بغياب المنهج العلمي النقدي في الفقه الإسلامي و المشكل.



و يظهر فان إيس (المتخصّص في العلوم الإسلامية) هنا و كأنه لم يقرأ أي كتاب من كتب علوم الحديث ، فالمعروف أن المنهج النقدي الذي إلتزمه علماء الحديث هو الأساس الذي بني عليه التفكير العلمي عند المسلمين ثم عند الغربيين بعد ذلك ، يقول الدكتور محمد السيد هاشم في دراسة نقدية تحليلية لأعمال المستشرق فان إيس : " إن المسلمين لا يعتبرون الحديث صحيحا إلا إذا تابعته سلسلة الإسناد من غير إنقطاع و كانت تتالف من أفراد يوثق برواياتهم ، و هذا ما جعلهم يقتلون الأمر بحثا ، فلم يكتفوا بتحقيق أسماء الرجال و أحوالهم لمعرفة الوقت الذي عاشوا فيه و أحوال معاشهم ، و مكان وجودهم ، و من منهم كان على معرفة شخصية بالآخر ، بل فحصوا أيضا مدى صدق أو كذب المحدّث و مدى تحرّيه للدقة و الأمانة في نقل المتون ليحكموا أي الرواة كان ثقة في روايته .-108-

أما النظرة النقدية التي يمكن من خلالها رؤية أعمال المستشرق هانس كونج فتتمثل بالأساس في حكمه القطعي عن سلبية ربط الدين بالسياسة ، وهو حسب رأية سرّ تأخر المسلمين عن بقية شعوب العالم ، فهو يرى أن التمسك بربط الديني بما هو سياسي سوف يؤدي حتما إلى التاخر الفني و الصناعي ، و هذا ما لا ينطبق على بعض الفترات التي عرفها التاريخ الإسلامي ، فقد عرف هذا التاريخ قرونا طويلة من التقدّم العلمي و الفكري ، و مثال على ذلك وجود الإسلام في إسبانيا جوالي ثمانية قرون ، كان التقدّم العلمي فيها يسير في إتجاه واحد و لم تحدث نكسة إلا بعد أن خرج منها المسلمون. النقد الذي يمكن أن نذيل به هذا العرض موجه إلى الدراسات الأنثروبولوجي التي قام بها رواد الأنثروبولوجيا الأمريكية الرمزية ، أي كل من كليفورد غيرتز و جيمس بوون ، فالقيمة العلمية التي إتسمت بها هذه البحوث ، خاصة في ما يتعلق بدراسة الدين بإعتباره عنصرا مكوّنا للثقافة .

فالأعمال الحقلية التي إشتهر بها هؤلاء الباحثين تجسدت أساسا في دراسة الثقافات السائدة بالجزر الأندونيسية (جزر بالي و جاوة خاصة) ، و في تطرق الباحثين للدين الإسلامي نجدها أحيانا يقيمان مقارنة جادة بين الإسلام في هذه المنطقة و الإسلام الموجود بمناطق أخرى من العالم ، و أحيانا أخرى يهملون خصوصة المجتمعات العربية و الإسلامية و يعتبرون أن الإسلام هو الإسلام مهما إختلفت ثقافات الشعوب و هو منهج دأبت عليه مختلف الدراسات الإستشراقية التي تكاسلت في فهم الفوارق الإجتماعية و الثقافية التي تميز بين مختلف بلدان العالم الإسلامي ، فإسلام آسيا يختلف عن إسلام المغرب العربي و إسلام هذا الأخير يتفرق عن نظيره في أوروبا مثلا .

---

(108)السيد هاشم (محمد) : التوحيد و النبوة و القرآن في حوار المسيحية و الإسلام ، دراسة نقدية تحليلية ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، 1994 ، بيروت ، ص 113 .

المخطوطات التي حرّروها و ترجموها و شرحوها ، و إستطاع في حالات كثيرة إعداد دارسين أوروبيين متعاطفين مع الشرق... و لكن الإستشراق كان يغفل الشرق ذاته .... حيث نجد أنه كان دائما ينطلق من التفاصيل الدقيقة الخاصة بالإنسان إلى التعميمات التي تتجاوز الإنسان.-109-

(109 سعيد (إدوارد) : مرجع مذكور ، ص 174 .




الباب الثاني

الإثنية و الزاوية بالجنوب التونسي

الفصل الأول :التركيبة الإثنية بالجنوب التونسي

المبحث الأول: القبيلة و العرش: دلالات الإصطلاح المحلي

المبحث الثاني:الدراسات المعاصرة حول البنية القبلية في تونس

المبحث الثالث: العرش بين المرجعية المحلية و المرجعية الكونية

الفصل الثاني : الصلحاء و الصالحات في الجنوب التونسي

المبحث الأول : مفهوم الولي الصالح

المبحث الثاني: الطرق و الزوايا في لجنوب التونسي



التركيبة الاثنية بالجنوب التونسي

المبحث الأول: القبيلة و العرش: دلالات الإصطلاح المحلي

يقول ابن منظور في "لسان العرب":"ابن الكلبي يرى أن الشعب أكبر من القبيلة ثمّ العمارة ثم البطن ثم الفخذ، وأشتق الزجاج القبائل من قبائل الشجرة أي أغصانها و يقال قبائل من الطير أي أصناف و كل صنف منها قبيلة .... والقبيلة هي الجماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتّى كالزنوج والروم والعرب وقد يكونون من نحو واحد و ربما كان القبيل من أب واحد كالقبيلة".-110-

و يستند هذا التعريف خاصة على فكرة الجد المشترك أو النسب المشترك لنفس المجموعة البشريّة كما ورد تعريف لمصطلح القبيلة ضمن الموسوعة العربية أنها"مجموعة من الناس يتكلمون لهجة واحدة و يسكنون إقليما واحدا مشتركا يعتبرونه ملكا خاصا بهم "-111-.

و لفت هذا المصطلح إنتباه الدراسات الكولونيالية في المغرب العربي و منها دراسة روبار مونطاني الذي لا يحصر تعريف القبيلة إنتماء الأفراد و الجماعات لجد مشترك فحسب و إنما يجب أن نأخذ في عين الاعتبار كذلك فضاء العيش و العادات و التقاليد و العرف الذي يربط أفراد الجماعة و كذلك التركيز على المجال الجغرافي أين تستقر المجموعة القبلية والذي يتركز عادة حول سوق أسبوعية أو ضريح لولي صالح .

كما تفرق آن كريستين تايلور بين مفهومي الإثنية و القبيلة بقولها :" إن مصطلح الإثنية يفيد في الإستعمال العلمي السائد مجموعة ثقافية و إقليمية لها حجم معين ، أما مصطلح القبيلة فهو يدل على المجموعات المتميزة بالضعف و صغر الحجم .-112-

---

(110)إبن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، مجلد11 ، ص 541 .

(111)الموسوعة العربية الميسّرة : إشراف محمد شفيق غربال ، المجلد2 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، 1987 .

(112)Taylor (Anne Christine) : Ethnie , Dictionnaire de l’éthnologie et de l’Anthropologie,P.U.F , Paris 1991.




كما لا يمكن أن نغفل على أعمال جاك بارك حول المسألة القبلية في منطقة المغرب العربي و خاصة دراسته لقبيلة " سكساوة "فقد إستطاع بارك أن يوظّف ضمن تمشياته المنهجية كما رفض جاك بارك إستناد المجموعة القبلية في تاريخها إلى مقولة الجد المشترك و أعتبر أن الإلتجاء إلى الجد المشترك ما هو إلا مجرّد وهم فسّره بالإنتشار المبكّر لفروع قبيلة أساسية في سائر مناطق بلاد المغرب".-113

القبيلة وحدة إجتماعية تجمع عدة معاشر أو عشائر أو مجتمعات محليّة أخرى و تنتشر في المجتمعات البدائية بصورة شبه تامة،وتتميز القبيلة بمكان محدّد و بلغة واحدة و بحضارة واحدة و يلاحظ أن كل عنصر من تلك العناصر الثلاثة لا يكوّن وحدة القبيلة ، وإنما لا بد من توافر تلك العناصر معا. والقبيلة هي وحدة متماسكة إجتماعيا ترتبط بإقليم ، و تعتبر في نظر أعضائها ذات إستقلالية سياسية -114-

أما جين باشلر فيرى أن القبيلة يمكن أن تمثل شكلا إنقساميا للتنظيم الإجتماعي عندما تتكون من أقسام قاعدية يمثل كل منها أسرة ممتدة في عمق ثلاثة أو أربعة أجيال ، وكل قسم قاعدي يلتحم تلقائيا مع قسم آخر كلما شعر بتهديد أو خطر، و شيئا فشيئا يمكن أن تتحد القبيلة بأسرها أو مجموعة قبائل في مجموعة وقتية لمواجهة عدو خارجي .-115-

و قد يحدث أن يستخدم هذا الإصطلاح بغير دقّة عندما نستخدمه بدلا من إصطلاح "عشيرة" أو "معشر" و مما يؤدي إلى ذلك الخلط أن معضم المعاشر أو العشائر تتجمع في وحدة إجتماعية أكبر هي القبيلة . وعند علماء النسب الشعب أعلى طبقات النسب و منه تتفرع باقي الفروع و تتشعب ، حيث تتشعّب القبائل التي مفردها قبيلة من تقابل الأنساب داخلها ، والقبيلة بدورها تتكون من عمارات و العمارة بدورها تتفرع إلى بطون و البطن بدوره إلى أفخاذ و الأفخاذ إلى فصائل و الفصائل إلى عشائر و كل عشيرة حددّها علماء هذا الفن في أربعة آباء و بعدها العصبة و تعني الأسرة و آخرها العترة و تضم الولد و إبنه.

يستغل أفراد المجتمعات المحليّة التي تتكون منها القبيلة قطعة أرض مشتركة و يتكلمون لغة واحدة و يطبقون أنماطا ثقافية مشتركة ، و يترتب على ذلك سهولة التفاعل الإجتماعي بين أعضاء القبيلة الواحدة لإشتراكهم في المكان واللغة والحضارة .

---

(113)-Berque (Jacque) : "qu’est-ce qu’une tribu Nord-Africaine" , op cit, pp261-27 .

(114) قاموس علم الإجتماع ، محمد عاطف غيث ، دار المعرفة المصرية 1990.

(115)- Beachler (Jean) : Article : tribu; in Dictionnaire de la Sociologie, librairie Larousse , 1990,p 200.





توجد تنظيمات رسميّة في القبيلة تعمل على تأكيد وحدتها وتماسكها الإجتماعي وبالتالي تحافظ على كيانها و إستمرار وجودها.و أهم تلك التنظيمات التنظيم ، السياسي، حيث يمثل القبيلة رئيس يحظى بإحترام الجميع و يشارك في رعاية شوؤن القبيلة مجلس يسمّى "مجلس القبيلة "و يتكون في الغالب من رؤساء العشائر إذا كانت القبيلة بدون عشائر.-116- و قد برز مفهوم مجلس القبيلة او الميعاد-117- خاصة عند الضباط الفرنسيين الذين درسوا المجموعات القبلية البربرية بالجنوب التونسي و الذين أسندوا صفة" الديمقراطية السياسية" لهذا الميعاد القبلي ، الذي يتركب من شخصين رئيبسيين هما : شيخ العرفية (الممثل للسلطة التشريعية) و شيخ الشرطية (الممثل للسلطة التنفيذية)-118- .

يتميّز المجتمع العربي عموما و التونسي خصوصا ببناء قرابي متدرّج، إذ كانت القبيلة تشكّل أعلى المستويات القرابية وكل قبيلة تنقسم إلى عشيرتين أو أكثر. والعشيرة الواحدة كانت تقسّم إلى فرقتين أو أكثر، والفرقة تتكّون من جماعتين أو أكثر و الجماعة الواحدة كـانت تسمّى بالفخذ الذي يشير إلى جماعة قرابية صغيرة أقل من البطن الفخذ ينقسم إلى حمولتين أو أكثر، والحمولة تتكوّن من عائلتين ممتدّتين أو أكثر،و كانت القبيلة عادة تخضع إلى جد مشترك يحمل إسم جميع أعضاءها...و بما أن الأسرة التقليدية تأثرت بالتحوّلات التي شهدها المجتمع الريفي فإن الزواج سيتأثر حتما بالتغيّر الذي شهدته الأسرة و يتمثّل هذا التغيير في بروز الزواج الخارجي-119- .

المبحث الثاني:الدراسات المعاصرة حول البنية القبلية بالجنوب التونسي

إن البحوث العسكرية التي أولت إهتماما للتنظيم القبلي في الجنوب التونسي و أعدّت من طرف الفرنسيين خلال سنتي(1886-1887)، و كانت في نفس الوقت تهدف إلى مراقبة المنطقة و حملت كذلك نظرة موازية إلى التاريخ و الفضاء الإجتماعي المغاربي الخاضع للمعرفة العربية التقليدية، و الذي وقعت مراجعته و تصحيحه من قبل الدراسات الكولونيالية الفرنسية.

-(116)لخطيب (محمد) : الإثنولوجيا : دراسة عن المجتمعات البدائية ، منشورات دار علاء الدين ، ص 127.

(117)Chastel (F) : Les tribus et le problème du paysannat dans le contrôle de Gafsa . C.H.A.M , 1939.

(118)Skhiri (F) et Chabbi (H) : « Les nomades entre les chiffres et les faits » , in Cahiers des Arts et traditions populaires , I.N.A.A , Tunis , 1984 , n° 8 , p 137.

(119) بوغانمي (حميدة) : الثابت و المتحول في علاقات القرابة بالريف التونسي - قلعة سنان نموذجا - ، رسالة الدراسات المعمقة في علم الإجتماع ، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية بتونس ، 2001/2000 ، ص 68 .





إن هذه الدراسات العسكرية كانت تهدف بالأساس إلى إقتحام المنطقة القبلية و معرفة تحرّك القبائل، و تحديد حجم هذه القبائل و الفرق المنتمية إليها ، بالإضافة إلى ذلك شملت هذه "النظرة المعرفية" حجم المحاربين و عدد الخيام و درجة التراتبية الإجتماعية بين السكان المحليين.

و تعتبر أعمال المراقب المدني*لمدين قفصة (باردان) أهم الدراسات القيمة حول الجهة و خاصة فيما يتعلق بالتاريخ و الإقتصاد، أما أغلب البحوث العسكرية الفرنسية فقد تناولت التركيبة الداخلية لقبيلة الهمامة و العروش المكوّنة لها، مثل عرش أولاد معمّر، و قد ركزت على دراسة فرقة من فرق هذا العرش ، وهي فرقة العكارمة المنتشرة في منطقة القصر قفصة و بعض الأرياف المجاورة للمدينة، حيث بيّنت معطيات نشرها قسم الإستعلامات للإحتلال الفرنسي أن"فرقة العكارمة هي إحدى فرق عرش أولاد معمر...وهو أحد الفروع الأربعة الكبرى لقبيلة الهمامة، وهم ينحدرون مع الفرق الثلاثة الأخرى من نفس الجد وهو فايد بن همام من الساقية الحمراء و جاؤوا ليستقروا في تونس"-120-و يكوّن كل من أولاد عزيز و أولاد معمر أولاد ربيعة إحدى شطري قبيلة الهمامة، و يقابله شطر القبيلة الثاني المسمى بأولاد إدريس المكوّن من أولاد رضوان و أولاد سلامة-121- و حسب البحوث العسكرية المتعلقة بواحة القصرقفصة يظهر العكارمة في ذيل القائمة بعد السبعة عروش المؤسسة للقرية، وفي هذه الوثائق لا يمكن أن تحصل بدقة على معلومات كيفية حول الإنتماء القبلي الهامشي للعكارمة، أو حول أصلهم أو أنشطتهم الإقتصادية و الإجتماعية و خاصة أنشطتهم الدينية122- إن البحوث العسكرية لسنتي(1886-1887) التي إهتمت بالذاكرة الشفوية لهذه المرحلة تضمنت في داخلها غموضا و نقصا في تحديد السلالات المنتمية لقبيلة الهمامة، وهذا النقص المعرفي المتعلق بالتاريخ الإجتماعي للمنطقة يتطلب من الباحثين المحليين البحث أكثر في أغوارهذا التاريخ و سد الثغرات التي وردت في تحاليل و بحوث السلطات الإستعمارية، و هذا العمل الجاد يمكن أن نلمسه في دراسة حفيظ الطبابي حول بدو جهة قفصة، و التي جسدت عملا تحليليا معمقا للبنية الإجتماعية و الثقافية للمنطقة بين سنتي(1881-1956)، و يرى الطبابي أن الخرائط العسكرية تشير إلى وجود مواقع لآثارحضارة مزدهرة تعود إلى العهد الروماني(الهناشير) و ما تعنيه من ضيعات و سدود و حمامات و أضرحة.

---

*المراقب المدني هو أصلا عون إستعلامات يتمتع على الأقل بسلطات نظرية أكثر منها تنفيذية، و يتمثل دوره في إصدار الأوامر للقواد، و لكنه لا يحل محلهم و لا يتحمل مسؤولية سياستهم أمام الأهالي(باردان هو آخر مراقب مدني في قفصة:1950-1955).

(120)brigade d’occupation de Tunisie ;service des renseignements-tribu du Ouled Maamar(14 avril1887).

(121)Brigade d’occupation de Tunisie ;service des renseignements-tribu des Hmamma-fraction des Ouled Aziz.

(122)Brigade d’occupation de Tunisie ;services des renseignements-villede Gafsa et village de Elksar ;LaLa ;Bououmrane et Majoura (3avril 1886) .




و حتى منتصف العصر الوسيط و قبل الإنتشار الهلالي كانت المساحات الغابية تغطي جزءا هاما من الأراضي، غير أنه و ابتداء من القرن الحادي عشؤ ميلادي و مع أزمة إفريقية في أواخر العهد الزيري و إنتشار القبائل العربية (بنو هلال و بنو سليم) توفرت الظروف الملائمة للعودة القوية لحياة البداوة، و تحولت أغلب المناطق الغابية و المساحات المزروعة إلى مراعي.و قد أنتجت هذه الظروف و العوامل المتداخلة تركيبة سكانية إختصت بتعايش ثلاث مجموعات بشرية :هم البدو المنتمون إلى قبيلة الهمامة والتي تسيطر على أغلب المجال الجغرافي في الجهة، و الحضر المقيمون بكل من مدينة قفصة و قرى القصر ولالة و القطارو أخيرا الجبالية المتمركزون بالمناطق الجبلية كالعيايشة و بوعمران و مش و السند-125-

أما فيما يتعلق بنمط المعيشة الخاص بقبيلة الهمامة، فقد ورد مؤلف مصطفى التليلي"منطقة قفصة و الهمامة في عهد الصادق باي(1859-1882)" ليقدم لنا تأليفا ضافيا حول طبيعة الحراك الإجتماعي و الإقتصادي لهذه القبيلة المستقرة بمنطقة الجنوب التونسي، حيث بيّن التليلي أن الهمامة يعيشون في تنقل مستمر داخل حيزهم الترابي حسب دورة فصلية تقودهم في الربيع إلى السهول و المنخفضات و في فصل الصيف إلى الجبال، كما تفرض عليهم تقلبات الظروف المناخية أحيانا الإلتجاء إلى الإقامة في المناطق المجاورة و بذلك يعيش الهمامة تحت الخيام. و كانت الخيمة أو "بيت الشعر" تصنع من وبر الإبل المخلوط بشعر الماعز و تتكون من فلجاوة مشدودة إلى بعضها على مستوى الطول...و تحتوي الخيمة على أثاث بسيط يتمثل في حصائر من الحلفاء و أغطية صوفية و صناديق خشبية و أواني الطبخ المصنوعة من الطين.و تتجمع الخيام في دواييرٍ(جمع دوار) متناثرة و متفاوتة الحجم ،لكن هذا التفاوت لم يمنع موظفي الباي من إستعمال الدوار كوحدة إحصائية في بعض مراسلاتهم-126

و يبرز التحليل الماركسي من بين بقية الدراسات الإجتماعية من خلال تركيزه على بالأساس على مفهوم الطبقة الإجتماعية، و نستشف ذلك من خلال أعمال إيف لاكوست الذي يؤكد على وجود أرستقراطية قبلية تتضمن رؤساء القبائل و شيوخها و الأسر الكبيرة و التي تحتكر الجاه و السلطة و الثروة داخل هذه المجموعات القبلية، كما يرى لاكوست أن هذه التنظيمات القبلية تتساوى في الظاهر و لكنها تخضع في الواقع إلى أرستقراطية متميزة على شكل تراتبي.

---

(125) الطبابي (حفيظ) مرجع مذكور، 75.

(126)التليلي(مصطفى): منطقة قفصة و الهمامة في عهد الصادق باي(1859-1882)، دار صامد للنشر و التوزيع، صفاقس، الجمهورية التونسية، 2004، ص 53.

كما أشار باديال في دراسته لواحة نفزاوة في أقصى الجنوب التونسيإلأى أن السود هم الذين يمثلون السكان المحليون بحكم إندماجهم الإجتماعي و الإقتصادي، في حين يعتبر البيض من الأجانب عن المنطقة حتى و إن كانوا منتمين لفرقة أو قبيلة تحمل تاريخا قديما في هذه الجهة، فهم يعتبرون من المهمشين.-127-

و هذه الرؤية التراتبية الخاصة بالتركيبة القبلية بالجنوب التونسي تتناقض و نظرة الباحثة الفرنسية فالنسي لوسيت لقبيلة الهمامة، حيث بالغة هذه الباحثة الإجتماعية حينما اعتبرت أن هذه القبيلة هي كتلة متجانسة.فهذه التراتبية الإجتماعية هي سمة مشتركة لمختلف القبائل في الجنوب التونسي، لكن تتفاوت هذه التراتبية في صورتها أو درجة عمقها، وهو ما أقرّه الباحث في علم التاريخ أحمد الجدي في دراسته لقبيلة "الفراشيش خلال القرن التاسع عشر" ، فقد اعتبر أن التفاوت و التراتب الإجتماعي داخل الفراشيش هما إفراز لعدم التكافؤ في الملكية و في المواقع و في العلاقات الإجتماعية، لكن هذه التراتب لا يخضع لقانون معيّن، لذلك لا توجد رتبة أو طبقة مغلقة نهائيا.-128-

و ما تجدر الإشارة إليه في هذه المنحى هو أن مفهوم القبيلة بمعناها التقليدي قد شهد عموما تفككا في كامل البلاد التونسية نتيجة سياسات الدولة الوطنية بالأساس، فقد سعت هذه الأخيرة إلى التحكم في البناء الإجتماعي للأرياف، كما عملت النخب المديرة لأجهزة الدولة على محاربة السلط الموازية المتمثلة في القبائل و الزوايا و جمعيات الأحباس و الأوقاف.-129-

وهي وضعية مغايرة لما شهده المجتمع المغربي في نفس الفترة، حيث حافظ هذا المجتمع على سمته كفضاء يسمح بتغلغل البنى القبلية، فقد حافظت القبيلة في المغرب على نفسها و حافظت كذلك على بناها التقليدية في قلب القرن العشرين.-130-إن مقولة تفكك البنى القبلية التقليدية داخل المجتمع التونسي هي مقولة رائجة كذلك عند الباحثة إلهام المرزوقي، و التي تعتقد في أن الحديث عن هوية قبلية في تونس أصبح اليوم بمثابة وهم، لكن في نفس الوقت أي إنكار لأية تمظهرات للقبيلة يكون بدوره حكما مغلوطا.-131-

---

(127)Baduel(P) :Societé et emigtation temporaire à Nefzaoua, CNRS, Paris, 1980, pp 16-17.

(128)جدي(أحمد): قبيلة الفراشسش في القرن التاسع عشر، نشر مركز التميمي، زغوان، 1997،ص 83.

(129)بوطالب(محمد نجيب): القبيلة التونسية، مرجع مذكور، ص 241.

(130)Nouschi(André) : « Espace et vie politique dans le Maghrèb contemporain de la trbu à l’etat et à la nation »,In Atti della settimana Maghrebina, Cagliari, n°22-25,maggio, p140.

(131)Merzouki(Ilhem) : Pour une étude du changement social dans les tribus berbères,Ibla,n°158, 1986, p267.





و انطلاقا مما سبق من أفكار و تحاليل تخص البنية القبيلة بالجنوب التونسي، يمكن التأكيد حاليا على تواصل نزعة قبلية عوض الحديث عن وجود مكيان شامل يتجسد في مؤسسة القبيلة بكامل ملامحها الإجتماعية و الثقافية و السياسية، و تعتبر النزعة القبلية علامة من علامات المجتمع التقليدي، و تعني قوة حضور صورة القبيلة في ذاكرة الفاعلين الإجتماعيين و في وعيهم وفي ممارساتهم اليومية كذلك.-132-مثل خطابهم اليومي و مناسباتهم الإجتماعية و علاقات القرابة و الزواج و التخطيط السكني الذي يراعى فيه المنطق الإثني، حيث يقيم السكان في أحياء تربط بين أفرادها علاقات قرابة أكثر منها علاقات جوار-133-فأغلب القرى و المدن في جهة الجنوب التونسي لازالت تحافظ على تقسيمها كتجمعات ترتكز على الروابط الدموية، حيث أن الأحياء تحمل أسماء القروش التي تقيم فيها، و ينتمي السكان بالضرورة إلى فرق يميّز بينها الأصل و يقيم أفرادها بمساكن قارة متجاورة.-134-

المبحث الثالث: العرش بين المرجعية المحلية و المرجعية الكونية

يبدو الفارق بين تونس و المغرب الأقصى في أن القبيلة في المغرب لازالت تحافظ على بعض أطر وجودها الإجتماعي و الجغرافي، بينما في تونس تحقق اندماج القبائل البربرية و العربية بشكل يكاد يكون كليا، بحيث يصعب الحصول على تقسيمات قبلية أو إثنية إلا بالمعنى الميكروسوسيولوجي أو بشكل جزئي جدا في بعض المناطق.و قد وجد الباحثون الجدد ما يوجههم من الأعمال التي أنجزت في المرحلة الإستعمارية، و خاصة تقارير و مونوغرافيات ضباط مكاتب الشؤون الأهلية حول الجنوب و الوسط.-135-و قد أدى الميراث الكولينيالي حول الجنوب الغربي في نفس الفترة إلى ظهور أعمال كل من ديفينيو و باديال، أما الدراسات المحلية التي استندت إلى هذه الأبحاث الفرنسية فقد تمثلت في بعض الأعمال السوسيولوجية و الأنثروبولوجية مثل الدراسة القيمة للمنذر كيلاني حول الركيبة القبلية لجهة قفصة و التركيز على مسألة الهوية ، حيث بيّن الباحث أن التاريخ الشامل أو الكوني يعبّر عن مجموعة من الرموز التي تحمل معنى أو دلالة بالنسبة للتاريخ المحلي أو الخاص، ففرقة العكارمة(فرقة من فرق عرش أولاد معمّر) تحمل لذاتها رؤية للتاريخ و للأحداث

---

(132)أحمد (محمد): التحولات الإجتماعية في الوسط المنجمي التونسي: التفاعل بين التنظيم الصناعي و الهياكل التقليدية، دراسة ميدانية لعمال المناجم بمنطقة المظيلة، ماجستير في علم الإجتماع، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية بتونس، 2006، ص 79.

(133)Valenci(L) : Le Maghreb avant la prise d'Alger (1790-1830), Paris, p52.

(134)التليلي (مصطفى): منطقة الهمامة...مرجع مذكور، ص 54 .

(135) محمد نجيب(بوطالب): القبيلة التونسية، مرجع مذكور، ص 171.

التاريخية، من خلال ربط أصل القرية (القصر) بحركة الهجرة التي قامت بها القبائل العربية من الجزيرة العربية أو من المشرق (سوريا) نحو المغرب العربي-136-كما بيّن هذا الباحث أن عكارمة القصر (أو عكارمة الزاوية بإعتبارهم أتباع الشيخ سيدي عمر بن عبد الجواد) يؤدون زيارة سنوية إلى الولي الصالح الشهير في مدينة قابس سيدي الصحبي بولبابة، الذي يمثل شخصية دينية بارزة في التاريخ المغاربي الإسلامي، فلقد كان أحد مرافقي الرسول صلى الله عليه و سلم ثم قدم إلى المغرب العربي شأنه شأن عقبة بن نافع الذي فتح المغرب على الإسلام، و هذا الحدث يمثل بالنسبة للعكارمة شكل من أشكال الإنفتاح على الكونية و تأكيدا على سلالتهم الشريفة.

كما لا يتأخر سكان القصرقفصة في إضفاء بعض الرمزية الجمالية على أصلهم و تاريخ وجودهم بالمنطقة،من خلال توظيف بعض الأسماء المشهورة و المرتبطة بالتاريخ أو المناطق الجغرافية ، فعندما نتحدث مثلا عن عرش "العجامة" نجد أن هؤلاء يربطون إسم العرش بإسم إمارة عجمان في دولة الإمارات العربية المتحدة، كما أن عرش "الكدّالة" بالقصر إسم يرتبط تاريخيا بشخصية ابراهيم الكدالي مؤسس حركة المرابطين بالمغرب و إسبانيا.و العكارمة بدورهم إنخرطوا في هذه"اللعبة" اللغوية الرمزية من خلال الربط بين إسم عكرمة الجد المؤسس و مصطلح أكارمة كتغيير للفظ أكرمة وهو جمع أكرم أي الرجل النبيل. إن هبة الأصل عادة ما إرابطت في المنطقة و في المغرب عموما بأصل تتجاوز حدوده ماهو محلي ليتصل بالأساس بمفهوم العروبة سواء كان ذلك على مستوى اللغة، السلالة،الثقافة أو المقدس، حيث سعى القصارة مثلا إلى توظيف هذا التاريخ إلى ملك خاص لهم، و بذلك يمكن القول أن التاريخ المحلي قد إتخذ شكل و خاصية التاريخ العام أو الشامل و جسد في حد ذاته مفهوم التاريخ الكوني.

فالرواية المحلية التي تستند خاصة إلى التقاليد الشفوية تمزج بين أحداث الماضي و أحداث الحاضر و تصوغها في نظام موحّد من المعاني و الرموز، أما الرواية الوطنية التي تعتمد على التاريخ المكتوب الرسمي تأخد بعين الإعتبار العلاقات الزمنية المتقطعة بين الماضي و الحاضر، فهي تركز على الإختلاف بين الزمنين بهدف إبراز التغيير و الإنتقال النوعي من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية، و هذا ما نلمسه في كلام الباحث منذر كيلاني الذي يرى أن التاريخ مثل الأسطورة يمكن ألا يمثل ذاكرة بمعناها الأصلي، و إنما يجسد عملا على سطح هذه الذاكرة.-137-كما أشارت لوسيت فالنسي في دراستها لقبيلة الهمامة خلال القرن الثامن عشر إلى أن العكارمة يعتبرون أن عرش الهمامة يرجع في سلالته إلى فايد بني همّام،

---

(136)Kilani(M) : opcit, p 18.

(137)Kilani(M) : ibid, p 296..

وهو ينحدر من الساقية الحمراء جنوب المغرب الأقصى، و من فايد بني همام جاؤوا إلى إقليم الوصاية و الزوارة أولاد تليجان و أولاد عكريم و أولاد فرحان ، وهم أحفاد همّام الذي أعطى إسمه إلى هذه العائلة وهم أحفاد الموحدين.-138-و بذلك بيّنت دراسة فالنسي أن قبيل الهمامة تربط تاريخها "المقدس" بالحركة المرابطية إذ تنحدر سلالتهم من قائد من الساقية الحمراء بجنوب المغرب الأقصى.

---

(138)Valenci(L) :Fellahs Tunisiens : l'économie rurale et la vie des compagnes aux 18è et 19è siècle, Mouton, Paris, 1977,p48..

الفصل الثاني



الصلحاء و الصالحات بالجنوب التونسي

المبحث الأول : مفهوم الولي الصالح

مصطلح الولي الصالح أو المرابط مصدره اللغة العربية الكلاسيكية و أساسا من لفظ " مرابط" و التي تعني الفرد الذي يعيش داخل الرباط و جمعه المرابطون، وهو إسم إرتبط بالخلافة الإسلامية التي سادت في المغرب و إسبانيا خلال القرنين الحادي والثاني عشر ميلادي. و قد أعتبر هذا المصطلح في دول شمال إفريقيا عن حركة سياسية و دينية مثل "الشرفة" في المغرب الأقصى و تستند هذه الحركة على أفكار شعبية و خاصة منها الأفكار المهديّة، وتعتمد على ممارسات شعبيّة تقوم بالأساس على إعتقادات باطلة و تخضع لتأثير بعض الأفكار التقليديّة مثل أن الولي هو حبيب الله ... وهو قادر على فعل المعجزات و لذلك يقام له نصب أو مقام سواء كان هذا الولي متوفي أو على قيد الحياة ، وتصطبغ العناصر المادية القريبة من ضريحه مثل :الأشجار و الحيوانات بقدسيته.-139-

و يمكن أن يقف المتمعّن جيدا في البحث على إرتباط وثيق بين مفهوم المرابط أو الولي الصالح و مفهوم الحركة الصوفية أو ما يطلق عليها بالطرق حيث أعتبرت الطرق المرابطية مزجا بين الثقافية الشعبية المتعلقة بالأولياء الصالحين و الطرق الصوفية التي تتجنّب هذه الإعتقادات القديمة و تحمل بعض الطرق المرابطية طابعا كونيا مثل الطريقة القادرية و التي يمثلها تلامذة عبد القادر الجيلاني (توفي سنة1166م) الولي الصالح لبغداد والذي يعتقد فيه الكثير من الزوار في شمال إفريقيا،كما أن الكثير من العبيد و القبائل السوداء التي دخلت الإسلام إنضموا إلى هذه الطرق و غيّروا معتقداتهم و تقاليدهم وفق هذا التوجه.

و قد برزت الصوفية كحركة دينية مناهضة للإسلام (الذي يمثله الفقهاء) وكذلك لسلطة الخلافة ، و في نظر هذه الحركة سيّدنا علي زوج فاطمة بنت الرسول"ص" و أب الحسن والحسين هو شخصية مقدسة لأنه تلقى نورا ، وهو مصدرا للمعرفة والأسرار الإلاهية . و تطورت هذه الفكرة (قدسية الولي الصالح) لتقدم لنا إعتقادات باطلة أفرزت بدورها بناء تراتبيا يختلف من مدرسة إلى أخرى وهو بنـاء يحمل عـادة في قمّته مرتبة "الغيث"أو النجاة لصاحبها وهو القطب وهو قادر على تسيير شؤون الكافة في العالم بينما يأتي- الولياء- أو الأولياء الصالحين في أسفل هذه التراتبية .

-139-Dermenghem (Emile) : Le culte des saints dans l’Islam Maghrébin, Gallimard , 2è edit , 1954 ; p 48 .

كما إرتبط مفهوم الولي الصالح بشمال إفريقيا بلقب " الشرفة " وهو مصطلح من اللهجة العامية و مرادفه في اللغة العربية هو الشرفاء ، جمع شريف وهم أحفاد الرسول (ص) من إبنته فاطمة بمعنى سلالة سيدنا علي مثل الأدارسة في

المغرب الأقصى ...إن الكثير من هؤلاء النبلاء كانوا فقراء و عاشوا من أجل المحافظة على المقدسات و لذلك حملوا لقب"مولاي" أو "سيدي" مثل زاوية مولاي إدريس بفاس. لكن درجة الشرفة هذه شجعت من ناحية أخرى على وجود العديد من السلالات الخاطئة بمعنى أن الكثير من القبائل تسند لنفسها لقب المرابطية سواء كانت تنتمي لشريف حقيقي أو مفترض.

إن قيمة الشّرفة ترجع بالأساس إلى مقاومة عائلاتهم خلال القرن 16'م للعدو الإسباني و البرتغالي فبركتهم تجسد "أمارة " أو عربون للنصر، فالفكرة الشعبية التي تعتقد في ظهور المهدي (الذي بيده الساعة و قادر على نشر العدل و الثقافة الإسلامية الحقيقية عموما)، برزت في الوسط السنّي بالمغرب العربي حاملة الكثير من الأساطير تشير إلى المكان المرابطي الذي سيظهر فيه المهدي ... إن المثالية المهدية هي التي تفسّر الدور الديني و الإجتماعي والسياسي الذي لعبه الأولياء الصالحون.

و يرى الأستاذ محمد المرزوقي أن الأولياء الصالحين ينتمون إلى فصائل متعددة ، فمنهم المرابطون الذين خرجوا عن مألوف قبائلهم و توجهوا إلى عبادة الله مخلصين و منهم الدراويش و المعاتيه الذين شاء بعض الناس أن يرووا لهم كرامات و بركات من حسن نيّة أو سوء طويّة و منهم غير المعروف له أصل ولا فصل و إنما انتشرت بين الناس روايات صلاحه.

و لأضرحة بعض الأولياء أملاك موقوف عليها إما أن تكون ملكا لذلك الولي و هذه يصرف بعضها على زاويته و بعضها يتقاسمه الأحفاد, وإما أن تكون مجموعة من نذور المتصدقين. على أن هذه العقيدة في الأولياء و في أضرحتهم إختفت تماما (حسب المرزوقي طبعا) بسبب تعميم التعليم أي منذ فجر الإستقلال و ظهور قانون الأحباس.140 - و إذا كان بعض المرابطين (الأولياء الصالحين) يجسدون مجرد أشخاص يحملون نورا إلاهيا أو قادرين على رؤية الأرواح (بهلول) أو متسولين رثي الثياب ، فإن البعض الآخر يمثل رجالا لهم تأثير كبير في مجتمعاتهم العربية و الإسلامية . فقد أدَوا دورا هاما في نشر الإسلام بين عامة الناس و حملوا آمال الفقراء و المساكين خاصة في إفريقيا المسلمة السوداء وقد صارعوا و جاهدوا ضد الحكومات التي دعمها الفقهاء مثل : الأتراك في الجزائر و تونس و المخزن في المغرب الأقصى ، والكثير من هؤلاء المرابطين قاوموا التدخل الفرنسي بالرغم من أن بعض الطرق لزمت الحياد مثل الطريقة التيجانية.

-140-المرزوقي (محمد) : مع البدو في حلّهم و ترحالهم ، الدار العربية للكتاب، 1984 ، ص 1.

إن تنامي ظاهرة الأولياء الصالحين يمكن فهمها من خلال التعامل معها كتصورات في أذهان التابعين أو "الفقراء"، فالولي الصالح هو قبل كل شيء تمثّل ينشأ لدى جماعة من المعتقدين فيه ، حيث يستمد الصلاح وجوده و مشروعيته من عمق




إقتناع الجماعة بذلك. و حتى كرامات الولي فإن الأتباع يمثلون الطرف الرئيسي في صنعها و ترويجها و تساعد المسافة الزمنية و المكانية على إضفاء ذلك البعد الغيبي على أعمال الولي و تسهيل تصديقها ، و يحرص الأولياء على إكتساب صفات ينفردون بها تضمن تميزهم عن غيرهم . ويجعل ذلك من الإعتقاد في ولي محدد و الإنتماء لزاوية و الإلتزام بطقوسها و مسلكيتها أمرا مهما في إنتساب الأفراد و تموقعهم الإجتماعي.

إن إختيار الولي و بروزه يتم حسب مسار معقد تتداخل فيه العديد من العوامل ، منها رغبة المعني بالأمر و كفاءاته و إرادة الجماعات و تقديرها لمصالحها و ملائمة الظرفية وحتى تطابق الصدف. -141- فالصورة التي تعطى عن الولي يساهم فيها بممارساته لكن المحدد فيها هو ما تحمله عنه الجماعات من أفكار حتى و إن كان ذلك مخالفا للواقع أو من قبيل الخيال . و حول هذا الجانب يقول ارنست كلنير " عندما تجلّ القبيلة (أو أي جماعة) شخصا و تعامله كولي فإنها تدرّ عليه العطاء فيسهل عليه أن يتحلى بالكرم و حسن الضيافة كما يكون بوسعه أن يظل مسالما و أن يترفع عن الإهانة . هكذا تتشكل الخصال التي تعتبر بعد حين من علامات الإصطفاء الرباني و هي السخاء و المسالمة . و إذا لم يحظ الولي بمثل هذه المعاملة فإن السخاء يؤدي إلى الفقر و المسالمة تعرضه للإعتداء ، فيتجلى بوضوح أنه لا يحظى بالبركة على هذا المنوال يحصل التطابق بين إختيار البشر و الإصطفاء الرباني ... فإرادة القبيلة أو أي جماعة معبّر عنها بتمكين الشخص المختار من إكتساب الصفات التي تظهر في ما بعد على أنها علامات الإصطفاء السماوي ". -142-

و تعتبر الطاعة أهم ركن في علاقة المريد بشيخه وهو المستوى الذي راهنت عليه السلطة الإستعمارية الفرنسية في تعاملها مع مع المشائخ في تونس لإحتوائهم و توظيفهم حتى تكسب من ورائهم الأتباع الذين لا يعصون لهم أمرا .-143-

---

-141- التليلي (مصطفى) : قفصة و القرى الواحية المجاورة حول الحياة الجماعوية (من بداية القرن 18 إلى 1881) نشر وتوزيع جمعية صيانة قفصة ،2000، ص 338 .

-142- كلنير (إرنست) : 1988 ، "السلطة السياسية و الوظيفة الدينية في البوادي المغربية " في الأنتربولوجيا و التاريخ حالة المغرب العربي ، ترجمة عبد الأحد السبتي و عبد اللطيف الفلق ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ص 51 .

-143- العجيلي (التليلي) : الطرق الصوفية و الإستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881- 1939)، منشورات كلية الآداب بمنوبة تونس ، 1992 ، ص 32.

و تظهر أهمية وجود الشيخ أو الولي بالنسبة للمريد من خلال أنه (الشيخ) يشرف على الإرتقاء الروحي للمريد لحظة بلحظة ، و يراقبه على الأخص في الأربعينية (بمعنى أربعينة خلوة المعروفة عند الصوفية و التي أقتبست عن أربعين موسى

عليه السلام) ، كما يفسر الشيخ أحلام المريد و رؤاه المنامية (رمزية المنام عند الفكر الصوفي) بل و يقرأ أفكاره و يتبع كل همس في وعيه و لاوعيه ، يقول جلال الدين الرومي متحدثا عن قيمة شخصية الشيخ في حياة المريد :" من إرتحل بلا دليل قطع مسافة يومين في مائتي سنة " .-144-

و إنطلاقا من هذه القيمة الدينية و الرمزية لشخصية الشيخ و جب على المريد أن ينصاع لمعلمه كما تنصاع الجثة في يد المغسل ، حتى ولو أخطأ الشيخ و ليعلم أن النفع الذي سيجنيه من خطأ الشيخ أكبر مما سيجنيه من صحة رأيه ، إن كان على صواب .

و من المظاهر الرمزية لرضى الشيخ عن المريد هو أن يسمح له بإرتداء "الخرقة الصوفية" و هي خرقة إرتداها الشيخ من قبله أو أنه مسها بيده المباركة ، وهي خرقة قاتمة اللون تتحمل الكثير من الأوساخ و تعطي للمريد صفة الفقير الذي يحتقر هذه الدنيا و ما فيها ، ففي الشعر الفارسي كان يشبه البنفسج بالصوفي الذي يجلس جلسة معتدلة ، واضعا رأسه على ركبته ، متدثرا ثوبه الأزرق القاتم ، متواضعا بين زهور البستان البهيجة ، وفي العصور اللاحقة كانت بعض الطوائف تختار ألوان ثيابها طبقا للمقام الصوفي الذي يعيشه أفرادها -145-

و إنطلاقا من المهمة التي يظطلع بها الشيخ في التفكير الصوفي كانت له سلطة مطلقة على المريدين تمليها عليهم التعاليم و المبادئ الصوفية و تكرسها على مستوى الفرد بتربية خاصة تقوم أساس على : إجلال الشيخ و تقديسه و المبالغة في محبته إذ أن عمدة الأدب مع الشيخ هو المحبة له فمن لم يبالغ في محبة شيخه بحيث يؤثره على جميع شهواته لا يفلح في الطريق و هي محبة تقتضي أن يحب الأشياء من أجله و يكرهها من أجله كما هو الشأن في محبّة ربّنا عزّ و جلّ .146-

وقد أحصى النبهاني كرامات الأولياء و حددها بخمسة وعشرين نوعا أصليا منها : إحياء الموتى، و كلام الموتى ، و إنفلاق البحر و المشي فيه ، و إنقلاب أعيان الموجودات (تحول الخمر إلى سمن) ، و إنزواء الأرض و طي المكان ، و معرفة و قائع

-144- الرومي (جلال الدين) : المثنوي ، مرجع مذكور ، الجزء الثالث ، الأبيات 588.

145-Corbin (Henry) :Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi , trans from French by Relf Manbeim , Princeton University Press , 1969, p 166.

-146- الشعراني (عبد الوهاب) : الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ، حققه و قدم له طه عبد الباقي سرور، القاهرة المكتبة العلمية ، ط 1 ، 1962، ص 167 .




المستقبل ، و كلام الجمادات و الحيوانات ، و طي الزمان، و إبراء العلل ، و إستجابة الدعاء ، و الإطلاع على ذخائر الأرض و كنوزها .....-147 - ومن أشهر الكرامات التي إرتبطت ببعض المتصوفة الأوائل نذكر ما يحكى عن الشبلي (تلميذ الحلاج عاش في القرن العاشر ميلادي) أن النار لا يمكن أن تخرق شعرة واحدة من جسده ، بإعتباره محاطا بنور الله السرمدي الذي يحول دون وقوع ذلك المكروه .

كما أن الولي يأتي لنجدة أولياءه أينما وجدوا ، حيث أنه كانت له القدرة على "طي المكان" بمعنى أن المكان لا يحده ومن ذلك كثير من سير الأولياء ، فإذا ما كان المريد في خطر ظهر الشيخ فجأة مخلصا له من عصابة لصوص مثلا ، أو ما جاء في صورة حاكم يحمي مريدا بحاجة إلى العون و كان من الممكن كذلك أن يأتي شبحه عند فراش مريض ليعالجه أو على الأقل ليخفف عنه ، و هذا الوصال بين الشيخ و المريد قد يعبر عن نفسه كذلك في صورة الألم بالوكالة فإذا ما جرح المريد يبدو أثر ذلك في جسم الشيخ أو بالعكس ، فعندما أراد تلامذة أبي يزيد البسطامي أن يقتلوه ظهرت الجروح فيهم و ليس في الشيخ .-148-

و تحكي بعض الأساطير المتداولة في العراق خلال القرن العاشر ميلادي كرامات تنسب إلى المتصوف الكبير منصور الحلاج ، وهي كرامات إرتبطت بفكرة إطعام السائلين و المحتاجين ، حيث يذكر الكثير من أتباعه حالات عدة ظهر فيها الشيخ يقدم الطعام و الشراب لمن طلب حضوره و نجدته في أماكن نائية كالوديان و الصحاري . كما تحكي رواية أخرى متداولة بكثرة بين الناس في شرق العالم الإسلامي عن قدرات الشيخ و الولي الصالح عبد القادر الجيلاني البغدادي ، حيث تسرد هذه الرواية أن النبي (ص) عندما أراد النزول من على ظهر دابة البراق في رحلة الإسراء الشهيرة قدم له الشيخ عبد القادر رقبته ليمر عليها و يسهل عليه الهبوط ، ومن هنا جاءت بركة "سيدي" عبد القادر ، وهي بركة سمحت له بأن يضع قدميه فوق كل الأولياء الصالحين و بالتالي التفوق عليهم جميعا .

و تذكر المستشرقة الألمانية أنا ماري شيمل في كتابها "الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف" أنه ومنذ أيام الترمذي (ناقل الحديث النبوي الشريف) نشأ نظام طبقي كامل في الولاية (ما يتعلق بأولياء الله الصالحين) ، فأعلى مراتب الأولياء يسمى "القطب" أو "الغوث"، و يحيط به ثلاثة " نقباء" و أربعة "أوتاد" و سبعة " أبرار" و أربعون يسمون"

-147- النبهاني (يوسف) : جامع كرامات الأولياء ، دار الكتب العربية ، ج 1 ، ص28 .

-148- شيمل (أنا ماري) : الأبعاد الصوفية ، مرجع مذكور ، ص 234 .

أبدال" و ثلاثمائة "أخيار" و أربعة آلاف من الأولياء المحققين ، و في هذا الإطار يرى جلال الدين الرومي في كتابه "المثنوي" أنه : " من لم يعرف شيخه (بمعنى الإنسان الكامل و قطب الزمان) فهو كافر "-149- و يمكن تصنيف الأولياء الصالحين حسب طبيعة السند الديني أو الإجتماعي الذي إعتمدوا عليه لبلوغ مراتبهم السامية داخل مؤسسة الزاوية ، ففي العديد من الحالات يتحوّل التقدير الذي يحظى به بعض العلماء أو الفقهاء في حياتهم إلى إعتقاد في صلاحهم بعد موتهم ، وقد يكون ذلك بعد مرور فترة طويلة على وفاتهم فتتفسخ ذكرى العالم أو الفقيه لتعوضها صورة الولي الصالح .و تزيد في تدعيمها البناية المقامة على ضريحه و التي تعلوها قبة و أحيانا مئذنة ، و إطلاق لقب "سيدي" عليه من قبل الأجيال المتعاقبة الراغبة في الإستفادة من بركته.

الصنف الثاني من الأولياء يتمثل في شخصيات التابعين أو الفقراء الذين لازموا "الشيخ" في حياته و قد خولت لهم مناصبهم (المقدم ، الشاوش و الوكيل) بعد ذلك من تولي رتبة الولي الصالح . أما التصنيف الثالث الذي يمكن أن يطبق على رتبة الولي أو الشيخ فيتعلق بفكرة الجد المؤسس للقبيلة أو العرش ، فالإعتقاد في هذه الفكرة يبني داخل أذهان الأفراد التابعين لهذا الجد قدسية حول شخصه تتدعم خاصة عند إقترانها بالإنتماء للسلالة المرابطية بالمغرب العربي أو الإنتماء للسلالة الشريفة لعائلة الرسول صلى الله عليه وسلم .

المبحث الثاني: الطرق و الزوايا بالجنوب التونسي

إضافة إلى جور الباي السياسي ساعدت عدة عوامل أخرى في تقبّل ظاهرة التصوّف بمنطقة الجنوب التونسي مثل حاجة السكان العاديين الذي يعانون الأميّة إلى دين مبسّط يسهل إستيعاب تعاليمه و الإلتزام بطقوسهم يكون متميزا عن دين العلماء المعقّد بفقهه و تفاسيره و لغته العالمة ، فالدراسات التي أنجزت حول المنطقة خلال الفترة التي سبقت الإستعمار الفرنسي تبيّن أن السواد الأعظم من سكان البوادي لا يعرفون من الدين إلا النطق بالشهادتين ، كما أن البعض منهم لا يعرف حتى عدد و أوقات الصلوات و كذلك بقية الفرائض الأخرى .-150-

-149-الرومي (جلال الدين) : المثنوي ، مرجع مذكور ، الجزء الثاني ، الابيات 3325 .

-150-Kraiem (M) : La Tunisie précoloniale ,Tunis , STD ; t2 , 1973 , p117 .

هذا إلى جانب مظاهر الجهل و الأميّة التي سيطرت على عقول الناس في هذه الفترة نجد عاملا آخرا مهّد الطريق لتقبّل الأفكار الصوفية و ممارساتها الخاصة بها ، ألا وهو عامل التواكل و الخمول و عدم إستخدام العقل في قراءة المسائل الإجتماعية و الدينية ، و كذلك حاجة الناس إلى الشعور بالأمن و بالتالي حاجتهم إلى "شفعاء عند الله" في ظرف تميّز بالقسوة و كثرة الكوارث و إنعدام الأمن و ضعف الحكومات المركزية و تزايد سطوة القبائل مع تنامي الأخطار الخارجية من خلال هجومات الأوروبيين المسيحيين على سواحل الحوض الغربي للبحر المتوسط .-151

و يمكن أن يبدأ إعتراف السكان بصلاح أحدهم منذ فترة حياته و قد يلحق تاريخ وفاته فيحظى بالتقدير خاصة من خلال إقامة زاوية له تشكل مكانا لإقامة الصلاة و قراءة القرآن و تعليم الأطفال ووجهة للزوار التي تهدف البركة و طلب الإجارة و المساعدة من " ولي الله " الذي يتمتع بكلمة مسموعة لدى الخالق .-152 و من أهم الزوايا التي تأسست بالجنوب التونسي يمكن الإشارة إلى الزاوية القشاشية بقفصة و التي تعد أهم فرع للزاوية الأم بتونس (نسبة لمؤسسها الصالح أبي الغيث القشاش الذي توفي سنة 1622 م)، و يذكر المنصر ابن أبي لحية في مؤلفه " نور الأرماش في مناقب القشاش " أن أبا الغيث القشاش كان دوما يؤكد لمريديه أن طريقته هي على نهج طريقة أحمد زروق و أبي الحسن الشاذلي ، إنها تختلف تماما عما يسمّه الغرائب و الشقائق و الزخرفات الشيطانية و الوساوس النفسانية و التخيلات الوهمية .- 153

و قد تم تركيز الزاوية القشاشية بقفصة في نهاية القرن السادس عشر و بداية القرن السابع عشر و يعتبر أحمد البرجي (أحد متساكني المدينة) أوّل المعتقدين في أبي غيث القشاش قد عمل صحبة أفراد عائلته على إنشاء هذه المؤسسة الطرقية.و بهذا كانت حاجة المؤسسة القشاشية إل تأسيس زوايا بالمناطق الداخلية متأكدة لتكوّن فروعا تضمن الدعاية لشيخ الطريقة و كرامته ، و تتولى مهمّة إنتداب المزيد من الأتباع و تشرف على تنظيمهم و تكوينهم طبقا للنظام الطرقي ، و تكتسي زاوية قفصة إضافة لذلك أهمية أخرى بإعتبارها موجودة بمحطة هامة على طريق الجريد الذي تعتبره الزاوية القشاشية مصدرا قارا للفتوح ، أي العطايا و الهبات التي يقدمها المريدون إلى شيخ الطريقة بحكم مردود النشاط الواحي و كثرة الأتباع بمنطقة لها تقاليد صوفية عريقة بفضل أعمال السابقين : أبو علي النفطي و أبو هلال السدادي ......

-151- التليلي (مصطفى) : مرجع مذكور ، ص 311 .

152- التليلي (مصطفى) : نفس المرجع ، ص 337 .

-153- ابن أبي لحية (المنتصر) : نور الأرماش في مناقب القشاش ، تحقيق لطفي عيسى و حسين بوجرة ، نشر المكتبة العتيقة ، 1988.ص 259 .

تحتضن كذلك واحات الجنوب الغربي التونسي العديد من مقامات الأولياء الصالحين خاصة واحة القصر بقفصة التي و رغم ضيق مساحتها الجغرافية تحتوي لوحدها على أكثر من سبعة زوايا دينية وهي : زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد و زاوية سيدي عبد الملك و زاوية سيدي المقدّم و زاوية سيدي بادي و زاوية حاج عمر و سيدي سالم و سيدي بونوّارة و غيرها ... و قد بينت بعض الدراسات الأنثروبولوجية التي أنجزت حول الإسلام الشعبي بهذه المنطقة أن هنالك إختلاف هندسي واضح بين جوامع سيدي عمر و سيدي عبد الملك من ناحية وبقية الجوامع الأخرى من ناحية ثانية ، فهذه الجوامع المذكورة أسماؤها تمتلك حجما محترما و تحمل قبابا ترى من بعيد تناغما مع المثل القروي الذي يذكر أن القبّة التي ترى من بعيد هي القبة التي تستقطب أهل البدو.-154 و بما أننا مازلنا نتحدث ضمن الإطار الجغرافي لولاية قفصة يمكن أن نتطرق إلى بعض المؤسسات الطرقية "النشطة" أي التي مازال شيوخها على قيد الحياة ، و قد تعطينا صورة حية و مباشرة عن المشهد الصوفي الكامل و الدقيق داخل مؤسسة الزاوية ، فمن بين هذه المقامات الدينية الشعبية يمكن أن نشير إلى الزاوية القاسمية بالرديف (معتمدية تابعة لولاية قفصة) نسبة إلى مؤسسها الشيخ أبو القاسم بلخيري الذي باشر هذا المنصب الروحي سنة 1969 بعد وفاة أستاذه إسماعيل الهادفي التوزري صاحب الزاوية الإسماعيلية الشهيرة بمنطقة الجريد .

و إضافة إلى تفرّعها عن الطريقة الإسماعيلية ، تعتبر الطريقة القاسمية إمتدادا للطريقة المدنية (نسبة إلى شيخها محمد المدني) و التي هي بدورها وليدة الطريقة العلوية الجزائرية (إحدى تفريعات الطريقة الدرقاوية الشاذلية - الطريقة الأم -) . أما فيما يتعلق بأهم الطقوسات الصوفية التي يمكن أن يأتيها أتباع الطريقة القاسمية بالرديف فقف على ملاحظة هامة و هي أن هذه الزاوية تختص بإحياء ليلة المولد النبوي الشريف و يأتيها الزوار من داخل الجمهورية و من خارجها ، و تشهد المناسبة الدينية الثقافية ممارسات طقوسية غريبة المعاني و الدلالات ، حيث نجد أن بعض "الفقراء" يخلعون نعالهم قبل ولوجهم باب الزاوية بإعتبار أن هذه الأرض (المحيطة بزاوية الشيخ بلقاسم) أرضا مقدسة تيمّنا بما حدث لسيدنا موسى عليه السلام ، و هو مشهد يتكرّر في الفكر الصوفي الإسلامي رغم تباعد الأزمان ، بما أنه نفس المشهد الذي تحدث عنه المفكر الأندلسي إبن قسّي، في مؤلفه " خلع النعلين و إقتباس النور من موضع القدمين" و الذي يقرر أن من كان في هذا المقام ، فعليه أن يستلهم موقف موسى عليه السلام إذ آنس نارا فذهب ليقتبس نورا ، فنودي : " إني أنا ربك فأخلع نعليك بالواد المقدس طوى ".

-154-Kilani (Mondher) :op cit, .p 207 .

كما تعرف العديد من زوايا الجنوب التونسي سهرات الإنشاد الديني خاصة خلال شهر رمضان حيث تعرف حلقات الإنشاد و المدائح و الأذكار الدينية من جانب أبرز فرق الموسيقى الصوفية ، و من الزوايا و مقامات الأولياء الصالحين التاريخية التي تشهد جلقات كبيرة و أحيانا مهرجانات بكاملها مقام سيدي بولبابة الأنصاري في مدينة قابس و سيدي بوعلي النفطي في واحة نفطة . و تعتبر الطرقة الشاذلية المرجع الأساسي للطرق الصوفية في تونس و هي المنسوبة إلى أبي الحسن الشاذلي-.155 الذي لعب دورا كبيرا في ترسيخ تيار الصوفية في البلاد و له مقام كبير في العاصمة ، و لئن حافظ أبو الحسن علي بن عمّر المنزلي (الذي أدخل الطريقة القادرية إلى الإيالة من المشرق) على إسم الطريقة الأم ، حيث أنشأ زاويتها الأولى بمعيّة الشيخ محمد الإمام المنزلي ، فإن أبا الحسن الشاذلي (الذي أدخل الطريقة القادرية من الغرب) قد أعطاها إسمه ، علما و أن ذلك لم يمنع القادرية من الإنتشار .156-

و قد يكون المهرجان الخاص بالولي الصالح فرصة للتعبير عن الفرح و الترويح عن النفس مثل مهرجان الولي الصالح سيدي علي بن عون -157 الذي يقام طيلة ثلاثة أيام (أواخر شهر أوت) و يحتوي مسابقات بين الشعراء الذين يلقون قصائدهم باللغة الشعبية الدارجة ، و ألعاب الفروسية التي تشتهر بها المنطقة ، و أصبحت للمهرجان سمعة كبيرة حيث يقصده أبناء ولاية سيدي بوزيد و الولايات المجاورة و سكان بعض المناطق الجزائرية الكائنة على الشريط الحدودي . كما تجدر الإشارة في إطار الحديث عن الأولياء الصالحين الذين ذاع صيتهم بجهة الجنوب التونسي إلى الولي الصالح أحمد التليلي الذي يوجد مقامه الصوفي في منطقة فريانة من ولاية القصرين و يتمتع هذا الولي بإتباعه من طرف العديد من الفقراء و التابعين من مختلف الجهات بالبلاد التونسية و الذي عادة ما يعتقدون في كراماته و قدراته لذلك يتوجهون إليه بالنذور و الهبات و العطايا من أجل تحقيق أحلامه الدنيوية و الأخروية .

-155- أبو الحسن الشاذلي : أصله من المغرب الأقصى ، بعد آداءه لفريضة الحج بالصوفية و عنهم أخذ الطريقة ، و برجوعه إلتقى - قرب تطوان - بالشيخ محمد عبد السلام بن مشيش الذي أشار عليه بالتوجه إلى تونس فأستقر بشاذلة و هي قرية كانت جوار زاوية سيدي الحطاب و منها تردد على مدينة تونس حيث رابط بالمغارة الموجودة بجبل الزلاج ، وله تصانيف عديدة في الفقه وغيره.

-156- الجويلي (محمد الهادي) : مجتمعات الذاكرة مجتمعات النسيان ، دراسة مونوغرافية لأقلية سوداء بالجنوب التونسي ، سرس للنشر ، 1994.ص 26 .

-157- سيدي علي بن عون هو أحد رجالات الإصلاح و الورع الديني : عاش في القرن الحادي عشر للهجرة و يقال أنه قدم من الساقية الحمراء بالمغرب و أستقر في بادئ الأمر بمدينة قفصة حيث تلقى العلم بزاوية سيدي عمر بن عبد الجواد نزيل قصر قفصة ثم أنتقل بالمكان الذي يوجد فيه ضريحه اليوم بعد أن عاش و تزوج و أنجب أبناء و إبنة واحدة أسماها شبلة.

أما من حيث الطرق الصوفية المهيمنة على الجنوب التونسي نجد أن أغلب زوايا الجهة تحت لواء الطريقة القادرية مثل سيدي منصور بقفصة وزاوية محمد بن ابراهيم بنفطة و التي كانت تعتبر سنة 1896 أهم مؤسسة دينية بالجريد و الجنوب التونسي يمتد نفوذها إلى سوف (واد سوف بالجزائر) و قريبا من غدامس و النمامشة و تبسّة. كما برزت الرحمانية كطريقة صوفية مؤثرة في الأفراد و مستحوذة على عقول الكثير من الفقراء و الأتباع في منطقة الجنوب الغربي فلقبت العديد من الزوايا بإسمها و من أشهرها الزواية الرحمانية بنفطة و زاوية سيدي أحمد السهيلي بقفصة.

لا تفوتنا الفرصة دون الإشارة إلى الحياة الصوفية لبعض الأقليات بالجنوب التونسي ، و من بين هذه الأقليات أو الفئات الإجتماعية المهمشة أو الصغيرة يمكن ذكر فئة الزنوج ، فهذه الأقلية العرقية و الدينية وجدت دائما أمامها مشكل الإندماج في مجتمع مغاير لجذورها الثقافية و معتقداتها و طقوسها كفئة إجتماعية مهمّشة و محتقرة ، لذلك مثلت الطرق الصوفية متنفسا إجتماعيا و ثقافيا ، وعادة ما عرفت حياتهم الصوفية طقوسات غريبة مثل تقديم القرابين ، ذبح التيس أو الديك و شرب دمه و الألحان العنيفة و المدائح المهيجة للوجدان من أجل التحرّر من قيود الواقع . في منطقة الجنوب التونسي الأولياء الصالحون الذين يعتقد فيهم الزنوج يعدّون على الأصابع ، ففرقة " غبنتن " (من أكبر المجموعات الإثنية الزنجية و التي تقطن الجنوب الشرقي للبلاد التونسية) لا تعير إهتماما كبيرا للإحتفالات الدينية في إطار ممارساتها الثقافية ،و عادة ما كان هؤلا من أتباع الطريقة السلامية (تنسب إلى مؤسسها سيدي عبد السلام الأسمر من مواليد فاس ساح في البلاد الإفريقية ، أسس زاوية له بزلطين بطرابلس في ليبيا عام 1537 م) يمسّون المناجل المحمّاة و يشعلون بقايا من الحلفاء يضعونها ملتهبة تحت ملابسهم ، ثم يخرجونها دون أن تحترق ثيابهم أو جلودهم.

الفئة الإجتماعية الثانية التي يمكن أن نوردها ضمن بحثنا في خصوصية الحياة الصوفية في منطقة الجنوب التونسي ، هي فئة النسوة أي الصالحات و الوليات المسلمات ، فقد بقي الخطاب الصوفي الخاص بتأسيس " الزوي " (لفظ عامي يعني الزوايا) بالجنوب التونسي مرتبطا عادة بالجنس الذكوري ، أي أن أغلب الطرق الدينية و أغلب مؤسساتها تحمل أسماء ذكورية شهيرة و تكتنز على أساطير و خرافات تتعلق بكرامات و قدرات هؤلاء الصلحاء ، فهل يمكن الحديث عن غياب لدور المرأة كمؤسسة و فاعلة داخل الخطاب الطرقي في منطقة الجنوب التونسي ؟

قبل الحديث عن أهم النسوة الصالحات التي عرفهم تاريخ الجنوب التونسي يمكن التطرّق إلى علاقة المرأة العربية المسلمة عموما و التونسية خصوصا بمؤسسة الزاوية ، فقد بيّنت الكثير من الدراسات الأنثروبولوجية و السوسيولوجية الجادّة التي تناولت هذه المسألة (سواء كان منها الغربية أو المحليّة) أن للمراة المسلمة إستعداداها التلقائي للإعتقاد في الأولياء و في إنتاجهم للكرامات و البركات ، كما أنها تجد مجالها الأرحب في مثل هذه الفضاءات ، فهي تلجأ إليها عندما تجد

نفسها في أزمة لتشكو و تتشفع خيانة الزوج و ظلم المجتمع و عدم الزواج أو طلب نجاح أطفالها ، مما يجعل التردد على الزوايا يتكثّف لطلب الكرامات مع ممارسة بعض الطقوس(وتعتبرزاوية للا القلعة بجهة القطار من ولاية قفصة أهم مقام صوفي أنثوي) .

كما تنطوي الزيارة إلى الزاوية على أهداف أخرى و حاجات تجد مكانتها في عالم المرأة النسائي الآخذ في التفكك و التلاشي ، و من هذه الأهداف التبادل و التواصل اللذان إفتقدتهما المرأة تحت ضغط الحياة اليومية ، لكن رغم هذه الحقيقة التي تؤكد شدة تعلّق المرأة بطقوس الإسلام الشعبي في تونس إلا أننا لاحظنا أن عدد النسوة "المبروكات" في منطقة الجنوب الغربي لازال محدودا و ربما يرجع ذلك إلى هيمنة الرجل على هذا النمط من السلط الدينية .

الباب الثالث

عكارمة قفصة : الإثنية و الزاوية

الفصل الأول: العكارمة فرقة الأشراف

المبحث الأول: التركيبة الإثنية بالقصر قفصة

المبحث الثاني: رمزية التاريخ و المقدس

المبحث الثالث: ضبابية الذاكرة القبلية

المبحث الرابع:الخطاب اللغوي و رهان الإسم: "البلدية" و "العروبة"

الفصل الثاني: زاوية العكارمة بالقصر قفصة

المبحث الأول: تعريف زاوية العكارمة بالقصر

المبحث الثاني: الزاوية فضاء ديني–تعليمي

المبحث الثالث: ممارسة الطقوس العلاجية عند أهل الزاوية

المبحث الرابع: الزاوية فضاء سوسيوثقافي

الفصل الثالث: الزواج عند أهل زاوية العكارمة

المبحث الأول: المرأة بنت سيدي عمر

أ– المرأة التونسية و الحياة الصوفية :

– ب – المرأة حريفة وفيَة لبابا عمر

المبحث الثاني: زواج بنت الزاوية :

– أ– مفهوم زواج القرابة :

–ب– زواج العكرمي من بنت العم :

الفصل الأول

العكارمة فرقة الأشراف

تمهيد : (تحديد عيّنة البحث)

يهدف هذا المبحث إلى تفسير المعطيات و النتائج التي إستطاعت أن تتوصل إليها الدراسة الميدانية التي أنجزت حول فضاء زاوية سيدي عمر بالقصر قفصة ، و قد إستندت هذه الدراسة في ذلك إلى إطار نظري تمثل بالأساس في المنهجية الإتنوغرافية و التي خوّلت بفاعلية واضحة و عن طرق آلياتها البحثية الكيفية فك الرموز و الدلالات الثقافية و الدينية التي تعيش مع الفاعلين الإجتماعيين (أهل زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر).

بمعنى أن توظيف هذه المنهجية و بواسطة تقنيات بحثية مثل و الملاحظة بالمشاركة (تعني مشاركة الباحث الناس حياتهم و خضوعه لنفس المؤثرات و الظروف التي يعيشونها) و المقابلة وإستمارة الإسبيان إستطعنا أن نكشف أهم الرموز المتعلقة بلغة الفاعلين و بتصرفاتهم وإعتقاداتهم و طرق التفكير لديهم فالسوسيولوجي حسب بيير بورديو"هوالذي يبوح بالسر" بمعنى أن قدرة الباحث الإجتماعي تكمن أساسا في كشف تمفصلات الحياة الإجتماعية ، فنظرته الخاصة للواقع تسهل له فهم الآليات التي تقوم عليها حياة الفاعلين الإجتماعيين .

إن فهم و إدراك الباحث للواقع يمهد له خطوة تفسير حقيقة هذا الوقع ، لذلك سنحاول من خلال هذا المجهود العلمي أن نفسر الحياة الثقافية لأهل زاوية العكارمة بالقصر و تسليط الضوء على العقلية التقليدية التي مازالت تختزن في ذاكرتها الكثير من التصورات و الإعتقادات التي تتحرك وفق عدة رموز معنوية مثلت دائما إنعكاسا لممارساتهم و سلوكياتهم اليومية داخل الزاوية و خارجها .

وهذا التفسير المتعلق بالنتائج والمعطيات الحاصلة سيمكننا من إختبار الفرضيتين الواردتين في بداية البحث و من ثم مناقشة هذه النتائج التي بين أيدينا عبر نظرة تحليلية نقدية على ضوء النتائج التي توصلت إليها البحوث و الدراسات السابقة.

إذن يتضمن هذا المبحث دراسة ميدانية لعينة من الزوار الين تواجدوا في زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر قفصة ، وقد مثلت استمارة الاستبيان (كتقنية بحثية كمية) آداة للتواصل مع الفاعلين الاجتماعيين و قياس المواقف والتصورات لديهم ، وكشف مختلف الرموز التي تحملها الذاكرة الفردية والجماعية حول التنظيم القبلي بالمنطقة و شخصية الولي الصالح و تاريخه وكراماته و غيرها من المسائل التي تهم هذا البحث الأنثروبولوجي .

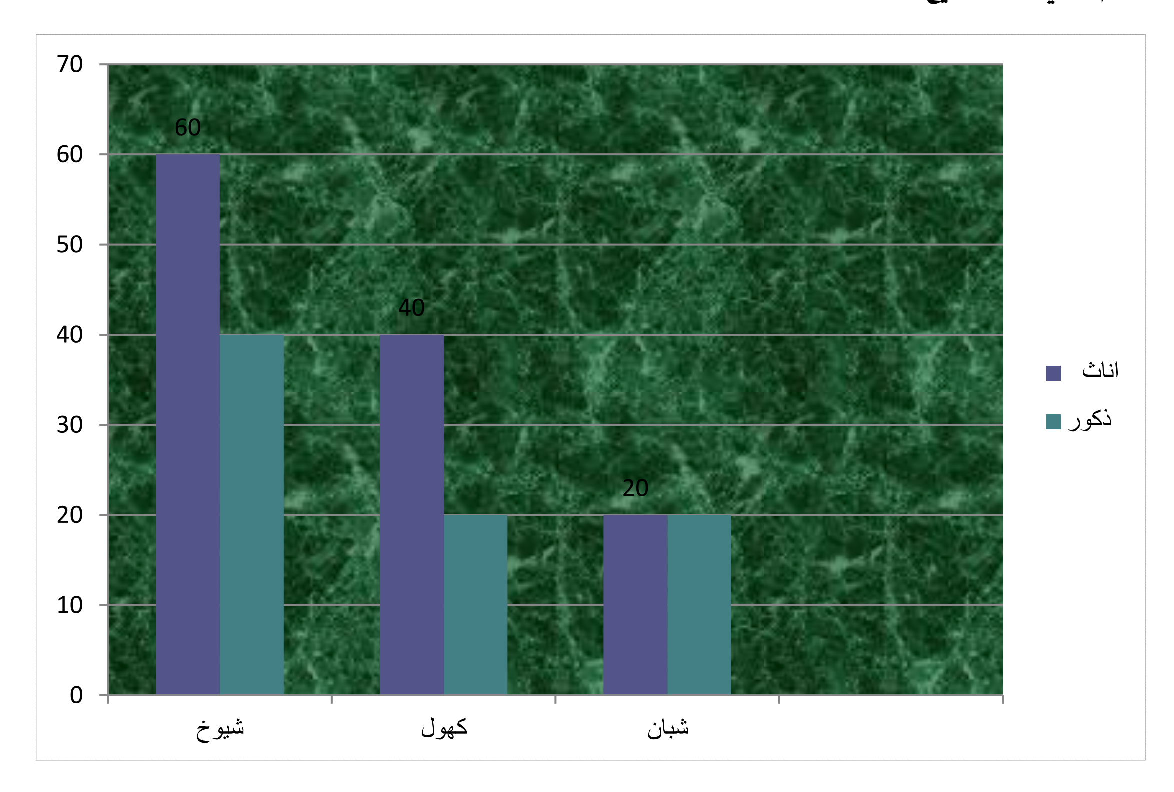
الاستجوابات خصّت عينة ممثلة للزوار الوافدين على فضاء الزاوية ، وقد تضمنت هذه العينة 200 مستجوب يتوزعون بين متغيّري السن والجنس كالآتي:

جدول (1) يبيّن توزيع العينة حسب الجنس والعمر

الجنس/العمر	الشيوخ فوق 60عام	الكهول 30-60 عام	الشبان 20-30عام	مجموع العينة
ذكور	**40 (%40)**	20(%40)	20(%50)	80
اناث	**60(%60)**	**40(%60)**	**20(%50)**	120
المجموع العام	**100**	**60**	**40**	200

المصدر: نتائج الدراسة الميدانية

رسم بياني (1) : توزيع العينة حسب الجنس و العمر





تمثل عيّنة البحث ثلاثة بالمائة من زوار سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر قفصة خلال سنة واحدة ، و يمكن أن نبيّن هذه النسبة من خلال الأرقام التالية :

- معدّل الزيارة اليومية للزاوية ماعدى يوم الخميس هو 10 أفراد
- معدّل الزيارة يوم الخميس (يوم الحضرة) هو 40 زائرا
- معدّل الزيارة الأسبوعية هو 100 زائر
- معدّل الزيارة اليومية إجمالا قرابة 14 زائر
- معدّل الزيارة الشهرية : 14(المعدل اليومي) x 30 = 420 زائر
- معدّل الزيارة السنوية : 420 x 12 = 5040 زائر

و نضيف إلى هذا العدد الأخير معدل الزيارة خلال المهرجان السنوي الذي يتم عادة في شهر لأوت من كل سنة ، و هو معدل يقارب 2000 زائر ، فيصبح العدد الجملي لزوار الزاوية تقريبا هو 7040زائر ، و إحتراما للإمانة العلمية المطلوبة في هذه الحالات يمكن إعتبار معدل زوار زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر هو 6500 زائر .

كما يمكن أن نشير إلى أن تجاوز نسبة الاناث لنسبة الذكور داخل العينة خاصة في الفئتين العمريتين (الشيوخ والكهول) كان مقصودا ، وتفسير ذلك أن النسوة يقصدن زاوية سيدي عمر أكثر من الرجال و تكون درجة الاعتقاد بالولي الصالح و ببركاته أقوى لديهن .

الإستمارة المعتمدة في البحث هي الإستمارة الموجّهة حيث يعمل الباحث على تقديم أسئلة الإستمارة للمبحوثين و تدوين إجاباتهم عنها بنفسه كما لو يتعلق الأمر بمقابلة ، و يتم اللجوء إلى هذه الصيغة من الإستمارات لكون أفراد المجتمع الدراسي غير متعلمين أو غير مؤهلين لتعبئة الإستمارة بأنفسهم (و هي صورة شبه حاضرة داخل عينة البحث) و كذلك لحرص الباحث على تغطية العدد الكافي من المبحوثين .

و قد مثلت الأسئلة المتضمنة داخل استمارة الاستبيان مدخلا عاما لفهم تصورات أفراد العينة مثل :

- ما هو الغرض من زيارة الولي الصالح ؟




- ما هو انتماءك القبلي ؟

- هل تعتقد في قدرة الولي الصالح سواء كان متوفيا أو على قيد الحياة ؟

- ماهي الأنشطة التي تمارس داخل الزاوية ؟

- يرى أهل الزاوية أن سيدي عمر من "الشرفة" ، ماهو رأيك ؟

- حسب رأيك الى ماذا يرمز اسم الزيتونة ؟

المبحث الأول: التركيبة الإثنية بالقصر قفصة .

يهتم هذا المبحث بدراسة التنظيم الإثني بمنطقة القصر كأحد المؤشرات الدالة على تواصل بعض محددات المجتمع التقليدي رغم تفكك البنية القبلية بجهة الجنوب التونسي و إعتبارا منّا للرابط الوثيق بين مفهوم القبيلة ومفهوم الزاوية ، فكل من المصطلحين يعبّران عن إرث للبناء الإجتماعي التقليدي كما أن مفهوم القبيلة عادة ما جسد في التاريخ الماضي الخاص بهذه المجموعات البشرية إطارا عاما للممارسات الدينية الشعبية داخل فضاءاتها الخاصة (الزاوايا) .

فالمنطق الاثني أو التوزيع الاثني في القصر (أنظر توزيع القبائل في القصر قفصة) ينظم كيفية ممارسة الانشطة الاقتصادية (الواحة) و يحدد المراتب الاجتماعية و يفصل بين البدو والمستقرين و يؤثر على الذاكرة الجماعية، و يعتبر كذلك مرجعا للخطاب و المصطلحات المتداولة بين الفاعلين الاجتماعيين داخل فضاء مليئ بالوثائق و المخطوطات و الرموز التاريخية ،حيث تلعب الثقافة الدينية الشعبية و الثقافات المحلية الزراعية دور المرجعيات في انتاج الرموز و القيم . كما استطاع هذا الفضاء أن يكون حيزا للذاكرة الجماعية و البدوية و مخزونا لمنظومة رمزية من القيم و العادات الثقافية.-158-

فالنظام المتعلق بالتعريف أو بالهوية في مجتمع القصر هو نظام إجتماعي تراتبي بالأساس و يظهر ذلك من خلال التفاعلات الاجتماعية و الاقتصادية التي تنشأ بين مختلف الفرق الاثنية في المنطقة ، حيث تفصل حدود واضحة بين القصري (الأصيل) من جهة و غير القصري من جهة ثانية (العكارمة و غيرهم من ذوي الأصول البدوية) و هي حدود السكن و العمل داخل الواحة "الجرّ" (كما يسمّيها أهل القصر) و علاقات المصاهرة وغيرها من العلاقات الاجتماعية.

-158- بوغانمي (حميدة) : مرجع مذكور ، ص 74 .

المبحث الثاني: رمزية التاريخ و المقدّس

يبلغ عدد العروش المؤسسة لمنطقة القصر سبعة وهي : الشوامخ ، الشقران ، القبايل، الزمازمة ، الردود ، الكدّالة وأولاد الأسود . أما العروش الهامشية (مثل العكارمة) فبقيت مقصاة من رمزية الذاكرة المؤسسة للمنطقة و غائبة غياب شبه فعلي عن الفضاء الواحي ، فالقصارة الحقيقيون هم الذين يمتلكون مصادر الماء (المتبقية طبعا) وهم مالكي " الجر" أي واحة القصر ،هذه الواحة التي تترابط جغرافيا مع واحة قفصة (يفصل بينهما واد بيّاش) ، وهو ترابط نلمسه أيضا في تشابه العادات و الممارسات الثقافية واللغوية بين القصارة والقفاصة (من " البلدية") .

لذلك نجد أن العديد من الشعراء القفاصة قد تغنوا بجمالية الواحة و منهم الشاعر عبد المجيد غلالة (توفي عام 2003) وهو القائل عنها:

" مهما عليّ طال بعد الـواحة

قفصة عزيزة غالية فـوّاحة

بلاد الغلة

زيتون في الأسـواق زيتـه يغلي

و فزدق معيّر في الشجـر يتدلى

و دقلة ثمينة في النخل درجاحة"-159-

فالقصارة هم " البلدية" الذين يقطنون فضاء الواحة و ما جاورها ففرقة الكدالة مثلا يعتزون باستقرارهم في " حي الطريق" وهو إسم لحي من أحياء الواحة و بذلك نجد أن إسم الحي يشكل رمزا يرتبط بترتيب الأفراد المالكين (أصحاب الأراضي الخصبة) داخل مختلف العروش ، فالقصارة هم الذين يلقبون"بأولاد البلاد" أو "أولاد العايلات".

و قد إعتبرت الباحثة فرشيو(صوفي) أن مفهوم العائلة في المجتمع الحضري التونسي يدل على جماعة قرابية ممتدة منتسبة الى جد مشترك ، فعندما نقول مثلا لشخص ما "ولد عائلة"، فهذا يعني أنه ينتمي إلى عائلة عريقة و تعبّر عن

-159- محمد كرو (أبو القاسم) : شعراء قفصة (في 11 قرنا) نشر وتقديم جمعية صيانة مدينة قفصة ، تونس 2004 ، ص 278.

رابطة قوية ، أي أن أهمية الشخص تتحدد بأهمية نسبه وحسبه و الدليل على ذلك أن الرجل عندما يتقدم للزواج يلح على طاب بنت الحسب والنسب بما يعنيه هذا المصطلح من موروث مادي و ثقافي يرثه الشخص منذ نشأته.-160-




وقد وردت للشاعر القصري علي بن عبد الله قصيدة يفتخر فيها بإنتمائه إلى بلدته (القصر) التي يراها تنافس مدينة قفصة في عظامتها و تاريخها الزاخر بالأحداث و الشخصيات الرائعة فيقول :

قفصة الحرَة منزلها بطباعها

بهلول من قال القصر يردعها -161-

و بيّنت الدراسة الميدانية التي أنجزت داخل زاوية سيدي عمر أن هناك فوارق مادية واضحة بين القصارة و العكارمة تجسدت أساسا في ملكية الأراضي و الهناشير(بإعتبار أن منطقة الدراسة تجسد فضاء واحيا) ، حيث أكّد 28% من المستجوبين أن ملكية الاراضي داخل الواحة ترجع بالأساس للقصارة مثل فرق الشقران و الشوامخ التي إستقرت أوَلا بهذه المنطقة ، لكن هذه الملكية قد تكون مقتصرة على بعض العائلات دون غيرها في حين كانت الاجابة ب17% لصالح العكارمةحيث يعتقد االبعض في الأسبقية التاريخية لعرش العكارمة في منطقة القصر و هذا يؤكد ضبابية الذاكرة المتعلقة بأصول السكان عند بعض المستجوبين ، و أشار 5% منهم الى أن الملكية الواسعة للأراضي الواحية في القصر ترجع بالأساس إلى عروش أخرى غير العكارمة و القصارة مثل الدوالي و الهناشرية و أولاد شريط .

في حين أجاب 50% من المستجوبين بلا أعلم ، وهذا يفسر إما بمحدودية المعرفة عند العديد من الزوار حول تاريخ المنطقة (بإعتبارهم زوار من خارج ولاية قفصة) أو ربما هنالك تفسير آخر يرتبط بعدم رغبة فرقة العكارمة في الاعتراف بالفارق المادي بين الطرفين و الذي كان دائما لصالح القصارة . حيث يرى الكثير من أهل الزاوية أنه و رغم الفوارق المادية بين العكارمة و القصارة (الملاّكة) إلا أن أحفاد سيدي عمر بن عبد الجواد يعيشون حياة أفضل ملئها الدفئ و الأمن اللذان تركهما لهم جدهم الولي الصالح ، يقول العكارمة في هذا الشأن أن جدهم "بابا عمر" سألهم ذات يوم : " نعطيكم المال و إلا الشرف ؟" فكانت إجابتهم أن خيَروا الشرف على المال .

-160-Ferchiou (Sophie) : Parenté alliance et patrimointe en Tunisie Ed ; CNRS, Paris ,1992 : structures de parenté et d'alliance d'une Societé arabe : les Aylat de Tunis ; pp (137-138-157).

-161- محمد (المرزوقي) : تاريخ قفصة و علمائها ... مرجع مذكور ، ص 233.

و القراءة الموضوعية للمسألة تبيّن أن هناك تباين مادي يرجع الى الأسبقية التاريخية لعروش القصارة في المنطقة ، حيث ورث الشقران و الشوامخ هناشير النخيل و الزيتون عن أجدادهم الذين ورثوها بدورهم عن الرومان . يقول المنذر كيلاني في هذا الشأن : " إن القصارة " الحقيقيين" هم الذين يمتلكون عين " الفوَارة "(عين تنبع بواد بيّاش الذي يفصل بين قفصة و القصر، توقف نبعها حاليا بسبب كثرة التنقيب عن المياه) و هم مالكي "الجر" أي واحة قفصة. -162-




و يحتوي هذا المجتمع المحلي (القصر) ، إضافة إلى العروش السبعة المؤسسة مجموعات قبلية قديمة نسبيا من حيث تاريخ وجودها بالمنطقة ، مثل فرقة العجامة و هم يشكّلون حالة خاصة في القصر ، فهم من جهة لا ينتمون تاريخيا إلى القصارة ، و من جهة ثانية لا يعدون كذلك من غير القصارة (أي المجموعات الدخيلة على المنطقة) ، وهم يحتلون حيا سكنيا في ضواحي المنطقة ، كما يتواجدون أيضا (لكن بأعداد أقل) داخل واحة القصر أين يمارسون بعض الأنشطة الفلاحية نظرا لإستغلالهم لفضاء صغير داخل " الجرَ ".

كما نجد مجموعة إثنية أخرى و هم المقادمية ، الذين يشكلون فرعا أساسيا من فرقة أولاد معمّر (فرقة من بين الفرق الأربعة المكوّنة لقبيلة الهمامة التي تسيطر على كامل فضاء ولاية قفصة) ، كما يمكن الاشارة الى فرقة أولاد "سيدي تليل" أصيلي منطقة فريانة (القصرين) و أبناء الولي الصالح سيدي أحمد التليلي المعروف في وسط و جنوب البلاد التونسية ، ورغم عددها المحدود إلا أن هذه المجموعة السكانية إستطاعت أن تثبت وجودها داخل هذا المجتمع المحلي خاصة من خلال توظيف سمعة وشهرة جدهم الولي الصالح .

وعند رجوعنا الى معرفة المستجوبين حول أصولهم أو أصول الفرق الأخرى في القصر نقف على أن لعبة الرموز هي لعبة مشتركة بين الجميع ، وهو رهان يرتبط بفضاء إجتماعي يفرض على كل فرد اتخاذ نمط قبلي من بين خصائصه الأساسية التعريف عن طريق اسم أو رمز ما. خاصة و أن غياب الماضي المشترك بين الفرق الإثنية المختلفة و الذي يمثل الفترة السابقة لتأسيس منطقة القصر مثل عنصرا هاما و مركزيا في تعريف هذه المجموعات القبلية . فالرموز الجماعية هي تعابير يستنبطها الانسان من حياته اليومية أو من أعضاءه الجسمية و فيها رمزية تفاعلية بين المجموعات البشرية، فتراها (المجموعات) تحرص دائما على إتباع معايير تتماشى و معتقداتهم حتى يحافظوا على توازنهم الروحي باتباعهم لرموز ثقافية في حسابهم ، وهي رموز تمارس ضغوطها على الفرد و تحدد اختياراته فلا يستطيع الانفصال عن بيئته بل يقبل كغيره للعوامل المادية و الاقتصادية و الاجتماعية و القيم و المعايير التي تحظى بقبول عام .

-162- Kilani (Mondher) : op . cit . p 60

فالعلوم الاجتماعية الحديثة تجمع على أن على أن تغيير الرموز الثقافية (اللغة، العقائد، الفكر ، المعرفة، العلم ، القيم ، و الأعراف و التقاليد الثقافية والأساطير) هي عملية بطيئة و صعبة و من هنا جاء المفهوم السوسيولوجي المشهور : الهوّة الثقافية لعالم الاجتماع الأمريكي Ogburn فبطء عملية التغيير في عالم الرموز الثقافية و صعوبتها عند

الانسان ترجع الى طبيعة مكانة الرموز الثقافية في تكوين هوية الانسان، فكينونة الانسان تتلخص كما أشرنا في عالم رموزه الثقـافية ، إذ هو أولا وقبل كل شيء كائن ثقافي رموزي بالطبع فالرموز الثقافية تمثل عمق الانسان ذاته فتبديلها أو محاولة تغييرها تعني مس أعمق عنصر في الطينة البشرية.-163-

ومن هذا المنطلق نجد أن الكثير من العروش " القصرية " تعتبر نفسها من أصول حسنة أو" نقية" سواء كان مصدر وجودها من الشرق أو من الغرب ، و يعني مفهوم الغرب هنا الساقية الحمراء أو الحركة الدينية الواسعة للمرابطين أي الشرفاء القادمون من المغرب الأقصى و المنحدرون من أسرة الرسول (ص) و بالتحديد سلالة إبنته فاطمة و عن طريق " وسيط" هو إدريس المغربي . و قد إعتمدت بعض الفرق الإثنية روايات تاريخية و أساطير مشكوك في محتواها ، و وقع تداول هذه الخرافات بين مختلف الأجيال المتعاقبة في نفس الفرقة أو العشيرة .

فعرش الزمازمة مثلا يعتبرون أنفسهم من الأشراف انطلاقا من حملهم للقب الزمزمي الذي يحمل إشارات رمزية دينية ، فهذا الاسم يعبر عن علاقة وطيدة بسلالة الزمزمي التي أنجبت العديد من الأوليـاء الصالحين مثل شمس الدين بن حسين الزمزمي الشريف (شيخ علم جاء مع دفعة الشرفاء الذين إنتقلوا في القرن الرابع عشر ميلادي من المغرب الأقصى لنشر مبادئ الاسلام في المناطق البربرية مثل مطماطة بالجنوب التونسي) ، الذي ينحدر من سلالة الأدارسة و كان ينتمي الى تسعة إخوة منهم من بقي في المغرب الأقصى و منهم من حل بإحدى مدن الجزائر وهو سيدي عبيد ،أما أربعة فقد حلوا بتونس واحد في تونس العاصمة . و هو أبو الحسن الشاذلي ، و الثاني حلَ بنفطة بالجريد التونسي ، وهو أبو علي الزمزمي ، و الثالث حلَ بحامة قابس بالجنوب التونسي وهو سالم بن حسين الزمزمي الشريف .-164-

و يحمل هذا اللقب (الزمزمي) رمزية دينية أخرى من خلال تعبيره عن عين ماء زمزم العذبة بمكة المكرمة ، فالرهان الذي يدور حول إسم الفرقة هنا يحمل قدسية دينية تجعل من الجد شخصية عظيمة محاطة بهالة من القدسية و التبجيل .

-163- Ogburn(W.F) : Social change with respect to culture and original nature (NY-Free Press) 1992.

-164 البشير (العربي) : نفس المرجع السابق ، ص 150.

كما لم تتأخر فرقة العجامة في إضفاء بعض الجمالية على أصلها من خلال توظيف بعض الأسماء المشهورة المرتبطة إما بالتاريخ العربي الإسلامي أو بالمناطق الجغرافية ذات الصيت والمكانة السامية في أذهاننا و أذواقنا .

حيث نجد أن هؤلاء يربطون بين إسم الفرقة و بين إسم إمارة عجمان بالإمارات العربية المتحدة كمنطقة ترمز للثراء و العز في منطقة المشرق العربي. فيربط وجوده أو أصله بجد مؤسس وهو إبراهيم الكدالي مؤسس حركة المرابطين بالمغرب و اسبانيا ، أما الرواية الثانية التي وظفت لتدعيم السلالة الشريفة لعرش الكدالة فتقول أن كدالة هو اسم الخادم



الأسود لشخصية تسمى حمودة (جاء من الساقية الحمراء) وهي أسطورة تندرج ضمن التقاليد الإسلامية بما أن مؤذن الرسول (ص) الأول هو بلال الحبشي وهو من العبيد السود.

إضافة إلى وجود فرق إثنية مؤسسة لبلدة القصر و فرق دخيلة أو وافدة بعد تاريخ التأسيس (مع العلم أن أغلب الفرق الإثنية الوافدة تدعي وجودها مع بداية فترة التأسيس) يمكن التمييز أيضا بين هذه الأخيرة في ما يخص زمن الإستقرار بالقصر ففرقة العكارمة مثلا كانت من أوّل الفرق الإثنية التي وفدت إلى المنطقة (أواخر القرن السابع عشر) في حين إستقرت عدة مجموعات أخرى بعد هذا التاريخ و عبر فترات متباعدة مثلما هو الشأن بالنسبة للفروع التابعة لفرقة أولاد معمّر كالمقادمية و الهناشرية أو كذلك بالنسبة للمجموعات ذات الأصول غير القفصية مثل أولاد سيدي تليل من فريانة و أولاد سيدي سلامة من تالة .

إن إستقرار فرقة العكارمة بالقصر منذ حوالي 370 سنة (فترة مطوّلة) جعلها في وضعية قريبة من العروش الأصلية داخل الفضاء الواحي . و بالرغم من ذلك يمكن للزائر من خارج القصر أن يلحظ حاليا أن مختلف المجموعات السكانية مع تباين أصولها تريد أن ترتبط بنفس الهوية أو الثقافة السائدة و هي ثقافة القصري، لذلك نجد أنه من الصعب الحديث اليوم عن النقاء الإثني للقبائل خصوصا بسبب الصراعات و اللقاءات و تبادلات الزواج ، كما أن القبيلة عرفت تحولات راديكالية من جانب الأصل الإثني .-165-

بمعنى أن أغلب هذه المجموعات الإثنية بمختلف أصولها و ثقافاتها تبحث عن التفاعل مع الثقافة السائدة أي ثقافة القصري ، عبر ربط علاقات قويّة مع جل مكوّنات هذا المجتمع المحلّي من أجل تحقيق هدفها السامي ألا وهو البقاء و الإستمرار .

-165-Nouschi (André) : Espace et vie politique dans le Maghreb contemporain : de la tribu à l'Etat à la Nation , édit A.Guiffré , Milano , 1970 , p 131.

و هذه التفاعلات يمكن أن نلمسها جليا من خلال سعي المجموعات السكانية الدخيلة إلى البحث عن فضاء سكني يخول لهم الإستقرار داخل الأحياء المركزية لبلدة القصر (مجاورة البلدية) ، كما يمكن أن نشتم رائحة هذا التفاعل من خلال محاولة التشبه بالخطاب اللغوي الخاص بالقصارة و تبادل الألفاظ و المصطلحات المعروفة عندهم و التي تميزهم عن بقية المجموعات الإثنية الأخرى .

إن هيبة الأصل أو القيمة الرمزية للهوية في مجتمعات المغرب العربي تتجاوز عادة ما هو محلي أو ذاتي إلى ما هو كوني من خلال التواصل مع المفاهيم المرتبطة بالعروبة والإسلام سواء كان ذلك على مستوى اللغة ، السلالة ، الثقافة أو المقدس .

للحديث أكثر عن مفهوم الأشراف " الشرفة " يمكن أن نشير إلى أن هذا المصطلح قد إرتبط أكثر بفرقة العكارمة التي إعتبرتها الدراسات الكولونيالية الفرنسية إحدى فرق عرش أولاد معمر ، وهي أحد الفروع الأربعة الكبرى لقبيلة الهمامة (يكوّن كل من أولاد عزيز و أولاد معمر أولاد ربيعة أي أحد شطري قبيلة الهمامة و يقابله شطر القبيلة المسمى بأولاد إدريس المكوّن من أولاد رضوان و أولاد سلامة) وهم ينحدرون مع الفرق الثلاث الأخرى من نفس الجد وهو فايد بن همام من الساقية الحمراء و جاءوا ليستقروا في تونس.-166-

و يمكن توضيح مصطلح الشرفة من خلال التعريف الذي ورد في" الموسوعة الكونية" و الذي يرى أن" الشرفة" هو لفظ من اللهجة العامية و مرادفه في اللغة العربية هو الشرفاء جمع شريف ، وهم أحفاد الرسول (ص) من إبنته فاطمة بمعنى سلالة سيدنا علي مثل الأدارسة في المغرب الأقصى .... إن الكثير من هؤلاء النبلاء كانوا فقراء و عاشوا من أجل المحافظة على المقدّسات. و يطلق الشريف في اللغة على الرجل الماجد أو من هو كريم الآباء ثم أطلق لقب الشريف على من كان من آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم و يطلقه علماء النسب على من إنتهى نسبه بالتواتر و بالتوثيق إلى جد الرسول (ص) هاشم.

وحسب المفهوم اللغوي كلمة الشرف تعني العلو و من هنا كان إسم الشريف أو الأشراف يعني المجيد أو الأمجاد و لذلك يطلق للدلالة على آل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم و خاصة بضعته من علي كرم الله وجهه و فاطمة رضي الله عنها و هم المشار لهم بالفاطميين و كما هو معلوم لدى المفسرين فالآية الكريمة (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا) صدق الله العظيم ، نزلت في هؤلاء كما وضّح ذلك عندما سئل عن القربى الذين تعنيهم الآية الكريمة : (قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى) صدق الله لعظيم ، فأجاب عليه الصلاة والسلام : علي و فاطمة و أبناهما .

-166-Brigade d’occupation de Tunisie ; service Des renseignements : tribu du Ouled Maamar, 14 avril-1887.

في هذا الإطار يتنزل قول ابن خلدون : " إعلم أن كل حي أو بطن من القبائل و إن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام فهم أيضا عصبيات أقوى لأنساب خاصة هي أشد التحاما من النسب العام لهم مثل عشر أو أصل بيت واحد أو أخوة في أب واحد لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين"-167-

فالي أي حد يمكن أن تنطبق صورة الشرفاء على عرش العكارمة ؛ و هل يمكن لزاوية سيدي عمر بن عبد الجواد أن تجسد فضاء مناسبا و حقيقيا لممارسة معتقدات و تصورات إرتبطت بفكرة الجد المؤسس الشريف ،لا الجد الأسطوري ؟

أجمعت العديد من المرجعيات المكتوبة والشفوية على أن فرقة العكارمة بالقصر تنتمي إلى جد مشترك وهو عكرمة (الجد المؤسس) و قد هاجر من الساقية الحمراء بالمغرب الأقصى إلى تونس وهو وليد سلالة الفاطميين الذين وصلوا منطقة المغرب العربي خلال القرنين العاشر و الحادي عشر ميلادي . أما في ما يتعلق بإنتماء فرقة العكارمة لقبيلة الهمامة (القبيلة الأم لمنطقة قفصة وجزء من سيدي بوزيد) فهذه الفكرة تفتقد إلى الكثير من الدلائل والحجج التاريخية ، فرغم تعدد الصلات و الروابط بين العكارمة و الهمامة مثل السماح لمختلف فروع فرقة العكارمة بالعيش في الحيز الجغرافي للهمامة ، كالعكارمة "الوطّانة" بالقصر و العكارمة الرحل بالرقاب(سيدي بوزيد) و المظيلة (قفصة) و رغم وجود روابط قرابية أحدثت بين الطرفين عن طريق قنوات الزواج أو عن طريق الأنشطة الإقتصادية (الواحة) و الدينية (الزاوية) و التي أنتجت شبكة من التفاعلات الإجتماعية و الثقافية بين هاتين المجموعتين البشريتين ، فإنه لا يمكن الجزم بأن فرقة العكارمة هي جزء من مكوّن للنسيج الإثني لقبيلة الهمامة كما ذهبت إليه الدراسات العسكرية الفرنسية سنة 1887 والتي إعتبرت العكارمة فرعا من فرقة أولاد معمّر و هي إحدى الفرق الأربعة المكوّنة للقبيلة الأم .

جدول (2) يتضمن تركيبة قبيلة الهمامة

أولاد ربيعة		أولاد إدريس	
أولاد معمّر	أولاد عزيز	أولاد رضوان	أولاد سلامة

(168)

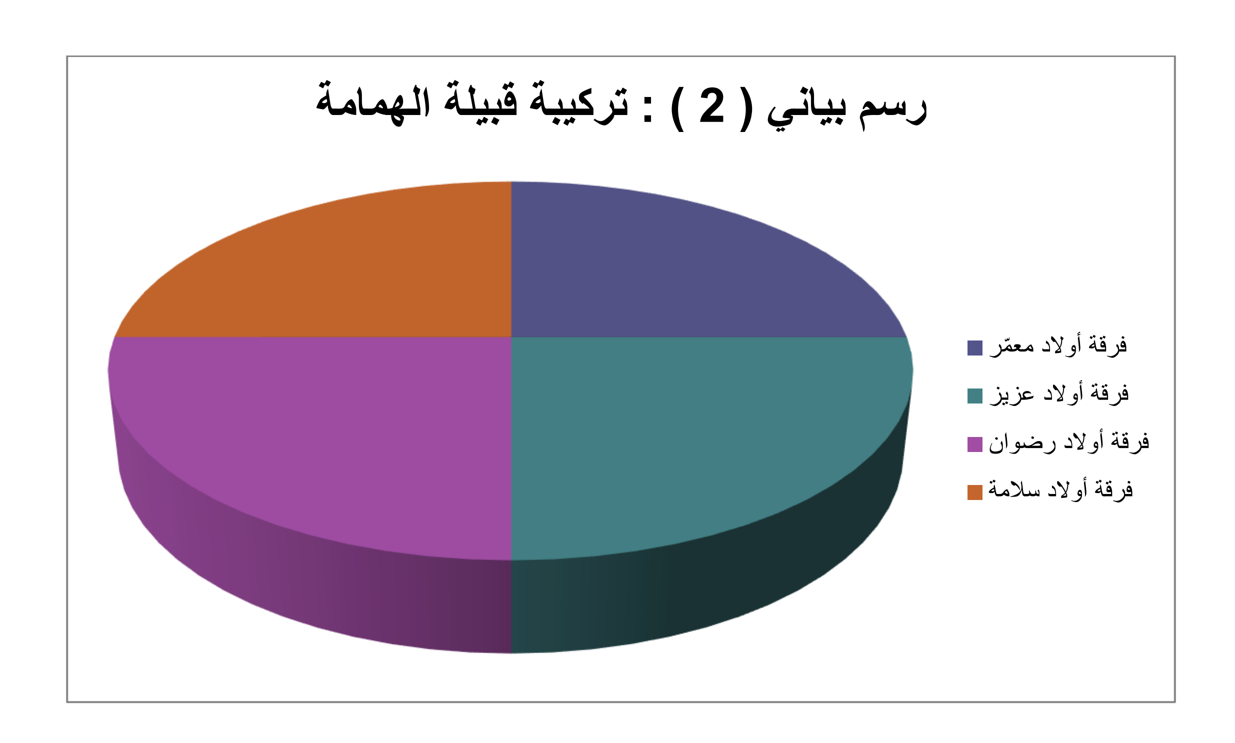
-167- ابن خلدون (عبد الرحمان) : التاريخ (تاريخ العبر) ، طبعة بيروت، 1956، ص 131.

-168-Brigade d’occupation de Tunisie ; service Des renseignements-tribu des Hmamma Fraction des Ouled Aziz .

إن هذا الغموض الذي ورد في الدراسات الكولونيالية والذي مس الإنحدار السلالي لفرقة العكارمة يعبّر عن قراءة متسرعة و سطحية من قبل ضباط الشؤون الأهلية للجذور التاريخية لسكان المنطقة و ربما يفسر ذلك بإهتمامهم بمسائل أخرى يرونها أكثر فائدة وتخدم أكثر مصالح سلطاتهم الإستعمارية و رغم ذلك وردت في هذه الدراسات الإحصائيات المتعلقة بفرقة أولاد معمّر-169- معطيات قيّمة و دقيقة حول مجموعة العكارمة "الوطانة" أو "الرّحل" فقد أوردت هذه الإحصائيات الفرنسية أن عدد أفراد فرقة العكارمة (شبه الرحل) لم يتجاوز 568 من الرجال و النساء

و الأطفال يسكنون قرابة 110 خيمة في حين تتواجد مجموعات العكارمة الرحّل من الجلايلية و أولاد سيدي الفلاح بمنطقة الرقاب (تنتمي هذه المعتمدية حاليا لولاية سيدي بوزيد).

و يتفرّع عكارمة القصر إلى قسمين : القسم الأكبر يضم عكارمة الزاوية أي أولاد سيدي عمر و هم الأفراد الذين يحملون (حسب إعتقادهم) بمفردهم بركة وليهم الصالح أما القسم الثاني فيضم مجموعات صغرى لفرقة العكارمة وفدت لاحقا من خارج القصر .



-169- Brigade d’occupation de Tunisie ; service des renseignements - tribu du Ouled Maamar ; 14 Avril - 1887 .

و تتمركز فرقة العكارمة اليوم بين زاويتين دينيتين تعدان من أهم المؤسسات الطرقية في القصر وهما زاويتي سيدي عمر بن عبد الجوّاد و زاوية حفيده سيدي عبد الملك بن مبروك و إضافة إلى قدسية هذا الفضاء الجغرافي ، حملت فرقة العكارمة بالقصر صفة "الشرفة" التي تتشابه فيها مع بعض السلالات الأخرى في منطقة الجنوب التونسي مثل سلالات سيدي أحمد زروق بقفصة أو سلالة سيدي بوعلي بنفطة و تشترك هذه السلالات جميعها (حسب إعتقاد مريديها طبعا) في الإنتماء إلى عائلة سيدنا علي بن أبي طالب و زوجته فاطمة بنت الرسول (ص) مرورا بجدهم الموحّد إدريس الأصغر (إدريس الثاني) الذي سبق زمنيا الجد المؤسس عكرمة بثمانية و عشرون جيلا.



و يستشهد أهل زاوية "بابا" عمر للحديث عن أصلهم "النقي" أو الشريف باللوحة الرخامية المعلقة على واجهة الزاوية و التي كتبت في موفى شهر صفر من سنة 1330 هجري الموافق لسنة 1912 ميلادي. و التي تبين إنتماء العكارمة تواترا لأهل بيت رسول الله (ص) و يحفظ أهل الزاوية العديد من الأحاديث النبوية الشريفة في ذاكرتهم و التي يرون في تفسيرها و التمكن من فهمها إنتماء لأهل البيت ، ومن بين الأحاديث النبوية المتداولة بين أحفاد سيدي عمر بن عبد الجواد نجد هذا الحديث الذي يقول : لايكون المومن مومنا إلا وفى قلبه ود لأهل البيت لقوله صلى الله عليه وسلم:" لايؤمن عبدا حتى أكون أحب اليه من نفسه وعترتى أحب اليه من عترته وأهلي أحب اليه من أهله" ، وكذلك حديث ورد للترمذى عن أم سلمة أن النبى صلى الله عليه وسلم جلل الحسن والحسين وعليا وفاطمة كساء وقال" اللهم هؤلاء أهل بيتى وخاصتى إذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا" .

كما تعبّر الوثائق العائلية عند عكارمة القصر (المخطوطات الرسمية وغيرها) عن قاعدة أساسية تنبني عليها هذه المجموعة البشرية ، فهذه الوثائق التي تخص الولي الصالح سيدي عمر أو أقرباءه تحمل معنى الهيبة أو القيمة الإجتماعية بإعتبارها تشير إلى سلالتهم العريقة و أصلهم الشريف.

ومن بين المخطوطات العائلية التي ظلت صامدة رغم ما تعرضت له هذه الوثائق التاريخية من تمزيق و حرق من قبل المستعمر الفرنسي أثناء أحداث 4 ديسمبر 1952 ، حيث أتلف الاستعمار كل الوثائق والمخطوطات في عملية حرق القصر و لم يقع تعويض تلك الخسارة من طرف المستعمر الذى صادر كل ممتلكات الأهالي من أراضي وكنوز حتى يقع بناء السكة والحى العمالى و الكنيسة والمقبرة (مقبرة النصارى) و المدرسة الفرنساوية ، من بين هذه المخطوطات المهمة وجدنا مخطوطا بين أيدي أحفاد سيدي عمر و الذي يستشهد بها إلى اليوم أهل الزاوية للتأكيد على سلالتهم الشريفة نظرا لما يتضمنه من إعتراف لكبار رجالات تونس الصوفية بهذا النسب الكريم و جاء نصه كالآتي :

"هذا ولما إطلعت على الوثيقة بالملصق أعلاه المضمن بها أن أحفاد الشيخ الولى الصالح البركة سيدى عبد الملك العكرمى متصل نسبهم بالجناب الرفيع جناب قطب دائرة الاكوان وسيد ولد عدنان صلى الله عليه وسلم وعلى اله كل وقت وأوان لاتصال نسب جدودهم المذكورين حسبما تضمنه الكتبان المزبوران بها اطلقت حين أذن لسان الشكر على ما لاصحابها من الإنتساب الى رفيع ذالك الجناب وكتبت لهم هذا الرقيم ليكون بيدهكم تاكيدا لذالك وتقوية وإظهارا لنسبهم وإن كان ليس بخفى بالطلب منهم وا لله اسال يقرن أعمال الجميع بالنجح والسداد وان يبلغنا في الدارين نهاية المراد قال ذالك وحرَره الفقير الى مولاه الغنى به عمن سواه المتوكل عليه المفوض جميع أموره اليه محمد العربى البشرى الحشيشى



الادريسى الحسنى الشريف نقيب السادات الاشراف بالحاضرة التونسية وقطر إفريقية عامله الله بالطافه الخفية أمين في ذى القعدة الحرام عام إثنين وتسعين وماءتين وألف هجرية (1292 هجري)."

لقد تغيّر مفهوم "الشرفة" عند العكارمة و شهد عدة تحويرات مسّت من مضمونه الأصلي كما مسّت من درجة النقاء و الصفاء داخل "الدم العكرمي" فقد أصبحت هذه الفرقة بمرور الزمن تسمح بوجود "خدّام" (خدمة) للزاوية من غير أولاد سيدي عمر و الذين كانوا يلاقون رفضا تاما عند إبداء رغبتهم مشاركة عكارمة القصر ممارساتهم الصوفية .

ففي الفترة الأولى من تأسيس الزاوية كان الزنوج مثلا يعدّون من الغرباء عن هذا الفضاء الطرقي (رغم الترابط الطرقي و الطقوسي بين العكارمة و أحفاد سيدي قناو الزنجي بمطماطة) لكن بعد هذه الفترة الأولى التي مثّلت بداية تاريخ الزاوية و تميزت بتقوقع فرقة العكارمة في منطقة جغرافية خاصة بهم في القصر ، نجد أن أحفاد مبارك (خديم سيدي عبد الملك) قد تنصبوا عدة وظائف داخل الزاوية العكرمية .

جدول (3) : توزيع العيّنة حسب موقفها من الأصل الشريف للعكارمة

الموقف	تأكيد الأصل الشريف للعكارمة	نفي الأصل الشريف للعكارمة	عدم معرفتهم بالموضوع	لا إجابة
العينة	164(82%)	14 (7%)	20(10%)	2 (1%)

المصدر: نتائج الدراسة الميدانية

و قد بيّنت نتائج البحث الميداني أن 82% من أفراد العينة يؤكدون النسب الشريف لأهل زاوية العكارمة و لجدهم سيدي عمر، فهو من الساقية الحمراء و ينحدر من سلالة النبي(ص) و عبّرت نسبة 10% من المستجوبين على عدم معرفتهم بالموضوع و بتاريخ المنطقة عموما . في حين جاءت نسبة 7% لتنفي هذا النسب الشريف عن الولي ، وإمتنعت نسبة 1% عن الإجابة .

و يفسر أغلب الوافدين على زاوية بابا عمر هذه السلالة الشريفة من خلال اللوحة الرخامية المعلقة بواجهة الزاوية (تتضمن تسلسل نسب أهل الزاوية من الجيل الحالي حتى آل البيت) أو باللوح المحفوظ على ضريح الأب سيدي عبد الجواد (له ضريح بجهة القطار) ، كما جاءت إجابات أخرى تقول أن سيدي عمر هو حفيد إدريس الأكبر و حفيد سيدنا الحسن (عن الأربعين جد) فعندما توفي الحسين هاجر الحسن إلى المغرب و تزوج بها و من هنا جاءت سلالة الأدارسة الشريفة ، وهي سلالة عمر بن عبد الجواد بن علي بن عمر بن جلال بن أبي قاسم بن غانم بن هلال بن هلال بن عكرمة بن خالد بن إبراهيم بن منصور بن علي بن محمد بن ثابت بن بنان بن محمد بن علي بن عبد الجواد بن سالم بن محمد



بن عمر بن أحمد بن عبد المجيد بن يحي بن عمر بن يوسف بن حيدر بن علي بن خالد بن أحمد بن عبد الرحمان بن عبد الجواد بن علي بن محمد بن إبراهيم بن إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم.-170-

كما يجب أن تحظى هذه السلالة التاريخية الشريفة بقبول و إعتراف شيوخ بعض القبائل المعروفة بأصولها الحسنة والمستقرة جغرافيا بالقرب من فرقة العكارمة . يتغنى الشاعر القفصي الحسين بن المفتي (1870- 1951م) بسلالة آل البيت الشريفة فيقول:

"فلله بيت الهاشمية أنجبت

بعم وخال و الجدود تماثلوا -171

إن تعدد التفسيرات التي أبداها زوار زاوية العكارمة لتأكيد السلالة الشريفة (نسبة 82 %)لأهل الزاوية مثل: وجود اللوح المحفوظ أو ذكر الولي الصالح في القرآن الكريم كما تتصوّر بعض النسوة من حفيداته و امتلاكه للبرهان الإلاهي " كل من سبنا (شتمنا) راح مسبوب و كل مدقوق يبرى كان مدقوق بابا عمر".

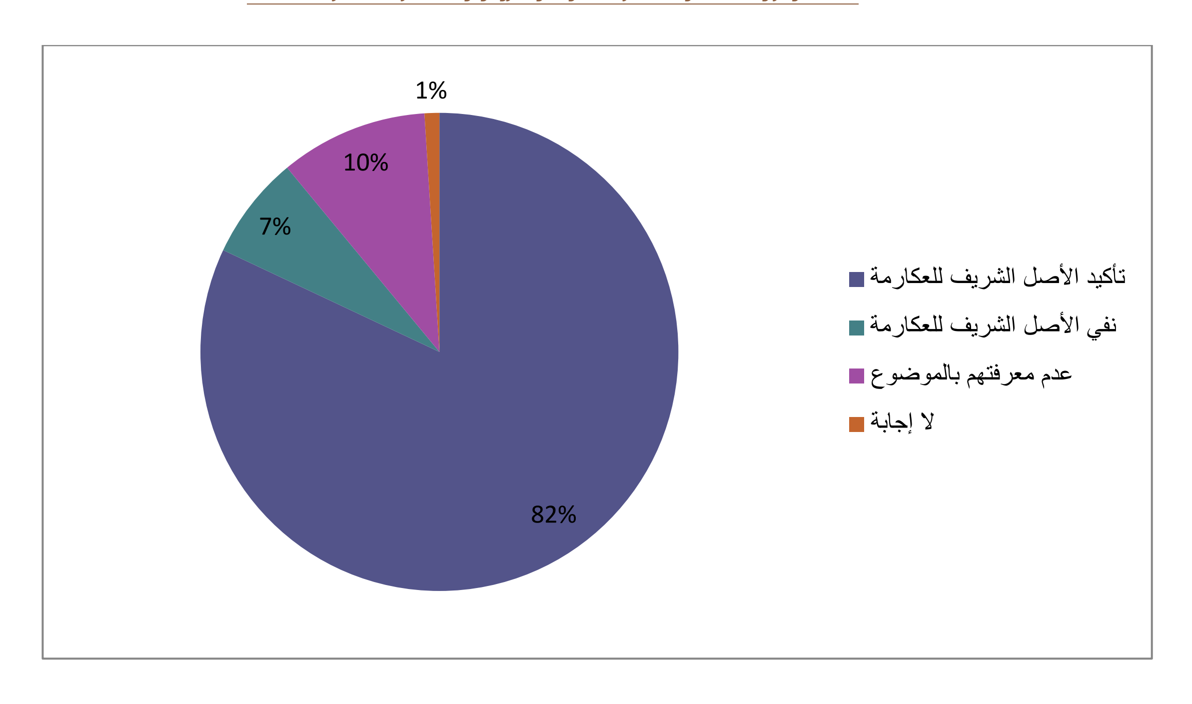
170- وردت هذه السلالة على لوحة رخامية معلقة على واجهة زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر قفصة ، و التي كتبت في موفى شهر صفر من سنة 1330 هجري الموافق لسنة 1912 ميلادي.

-171- محمد كرو(أبو القاسم) : مرجع مذكور ، ص 136 .

إضافة إلى الرؤية التي تقول أنه ينتمي مع بقية الأولياء الصالحين لسلالة النبي (ص) ، وأنه قريب الولي الصالح سيدي بوعلي النفطي فترَدَد قولة شهيرة عند العكارمة تدعم هذه القرابة ذكرت بلسان سيدي بوعلي:" إذا نويت زيارتي إذهب لعمر ولد خالتي" .

إن تنوع هذه التفسيرات تؤكد عدم إجماع الزوار أو المعتقدين في سيدي عمر على رؤية تاريخية واحدة وواضحة تدعم السلالة الشريفة للعكارمة ، لذلك لم تنزل آراءهم عن مستوى التصورات و الإعتقادات التي عهدناها عند كل زوار زوايا الأولياء الصالحين رغم وجود اللوحة الحائطية التي تبيّن إنحدار نسب فرقة العكارمة من أسرة فاطمة الزهراء.

رسم بياني (3) : توزيع العينة حسب موقفها من الأصل الشريف للعكارمة



إلا أن الشيء الذي يستحق الإشارة إليه أو الوقوف عند حقيقته من خلال تعدد زياراتنا لزاوية العكارمة هو إشعاع هذا المقام في منطقة القصر مقارنة ببقية زاويا الأولياء الصالحين الأخرى أمثال : سيدي عباس ، سيدي مقدم و سيدي حاج عمر و سيدي بادي وغيرهم من الشيوخ و المباركين ، و التفسير الأول لهذا الإشعاع هو أن زاوية العكارمة تحتلا موقعا جغرافيا ممتميزا ألا وهو وجودها في قلب مدينة القصر و وسط أحيائها المختلفة ، ضف إلى ذلك أهمية وجود زاويتين متقابلتين في نفس المكان (زاوية سيدي عمر و زاوية حفيده سيدي عبد الملك) و تأثير ذلك على نفسية الزائر ، و هذا العامل الجغرافي ينضاف إلى بقية العوامل الأخرى التي تصب في خانة الإعتقاد بالكرامات و الأصل الشريف .

جدول (4) :توزيع العينة حسب الجنس و حسب موقفها من الإعتقاد في قدرات الولي الصالح سيدي عمر بن عبد الجواد

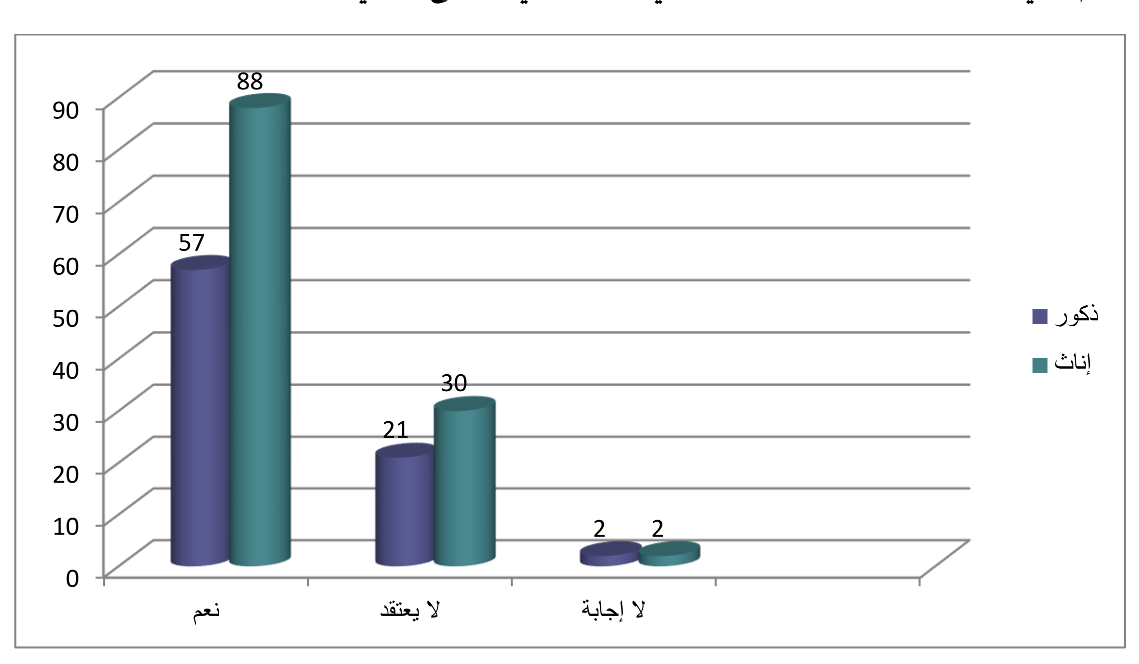
الموقف / الجنس	نعم	لا يعتقد	لا إجابة	مجموع العينة
ذكور	57	21	02	80
إناث	88	30	02	120
المجموع العام	145	51	04	200

المصدر: نتائج الدراسة الميدانية



و تؤدى زيارات الولي الصالح سيدي عمر خلال كامل أيام الأسبوع وخاصة مساء الخميس حيث تقام الحضرة ، في هذا الإطار يمكن الإشارة إلى رمزية ليلة الجمعة عند فرقة العكارمة و في الثقافة العربية عموما ، فهذ الليلة عادة ما عبرت عن جو الفرحة و البهجة التي يعيشها المواطن العربي المسلم في العديد من المناسبات المختلفة مثل إتمام عقود الزواج مساء يوم الخميس وقد مثلت كذلك ليلة الجمعة الموعد الغرامي الحميم بين الأزواج وهو موعد منتظر طيلة أيام الأسبوع السابقة .

رسم بياني (4) :موقف العينة من الإعتقاد في قدرات الولي الصالح سيدي عمر (حسب الجنس)



وما لاحظناه جليا هو تنوع أصول الزوار الوافدين على فضاء الزاوية فهو خليط من الجنس البشري احتوى الصغار و الكبار جاءوا من مختلف مناطق البلاد التونسية ، و خاصة المنتمين لقبيلة الهمامة (قفصة ، الرقاب ، الهيشرية ...) و من جهات القصرين و نفطة (أحفاد سيدي بوعلي) و من القيروان و الساحل و تونس ....

و قد سجلنا تدخلات المستجوبين فيما يتعلق بسر إشعاع هذه الزاوية في القصر فتضمنت إجاباتهم تصورات وإعتقادات مثل إعتبار سيدي عمر "سلطان الجان" أي أنه يتحكم في كامل أنواع الجان و قادر على شفاء المرضى من هذا الداء ، فهو رجل صالح و يعد من أهل

" الخطوة" (يحمل بركة الله) وهو ما سمح له بأداء عدة معجزات مثل شفاء المريض من الأمراض النفسية والعقلية التي يعجز عنها الطب الحديث ، يقول أهل الزاوية " إذا دخل واحد لبابا عمر ، المرض يتكتّف"(يتقيّد).

إضافة إلى عامل آخر يفسر إشعاع هذه الزاوية و هو قدمها التاريخي فقد أنشأت قبل بقية الزوايا في القصر ، وهو ما يبين معطى آخر يتجسد في تتلمذ العديد من الأولياء الصالحين على يدي بابا عمر وسيدي عبد الملك و من بينهم :



- سيدي علي بن عون (سيدي بوزيد)

- سيدي عامر المزوغي (سوسة)

- سيدي عامر بوجنبة (الرقاب)

- سيدي علي الحطّاب (المرناقية)

كما يمكن أن نقف على بعض الإعتبارات الأخرى التي تدعم شهرة هذا الولي الصالح بالجنوب التونسي مثل تمسّك العكارمة (أهل الزاوية) بمعتقداتهم و ممارساتهم الدينية أكثر من بقية السكان في القصر لأن هذا العامل (الديني) هو أساس هويّة العرش وهو كذلك أداة الصراع " الوجودي" مع القصارة و بقية الفرق الأخرى .

ضف إلى ذلك أن كبر حجم المقام و إتساع فضاءه (تتضمن زاوية العكارمة أعلى صور و أكبر قبة في المنطقة) يمكن أن يؤثر في نفسية الزائرين الذين يؤثرون بدورهم على أقاربهم ويدفعونهم إلى القدوم من أجل الزيارة و الإطلاع ولو لمرة واحدة .

يقول أهل الزاوية إن الشخص الذي يزور سيدي عمر يعترضه نور و تغشمه رائحة طيبة عند ولوجه باب الزاوية وهو ما يمكن أن نلمسه من خلال مدح أحد الحفيدات لجدها حيث تتغنى بتاريخه القديم و بشهرته بين العروش فتقول :

" بابا عمر ماك معروف زيارتك من غير جمعة

واحد إيجيبلك ثور و واحد من البل جدعة

و تو زيارتك حبيبتين بخور والمليح يجيب شمعة"

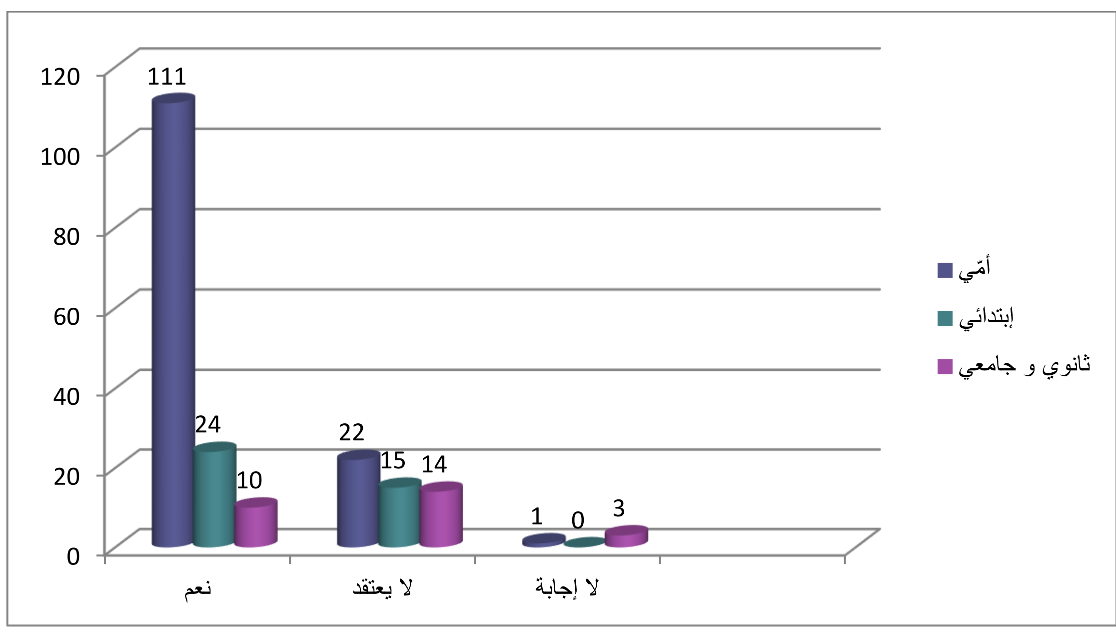
<u>جدول (5) :توزيع العينة حسب المستوى التعليمي و حسب موقفها من الإعتقاد في قدرات الولي الصالح سيدي عمر بن عبد الجواد</u>

الموقف / المستوى التعليمي	نعم	لا يعتقد	لا إجابة	مجموع العينة
أمي	111	22	01	134
إبتدائي	24	15	00	39

ثانوي و جامعي	10	14	03	27
المجموع العام	145	51	04	200

المصدر: نتائج الدراسة الميدانية


رسم بياني (5) :موقف العينة من الإعتقاد في قدرات الولي الصالح سيدي عمر (حسب المستوى التعليمي)



بيّنت الدراسة الميدانية أن نسبة 72.5% من المستجوبين يعتقدون في قدرات وكرامات الولي الصالح سيدي عمر بن عبد الجواد سواء تعلق الأمر بفترة حياته أو بعد مماته ، في حين أجابت نسبة تقارب 25.5% منهم بأن الإعتقاد في الله وحده ، وهو ما ورد على لسان أحد الزوار :" أرض ربي واسعة لكن مقام أحفاد النبي (ص) تكون دائما طيبة "، في حين إمتنعت نسبة 2% من الزوار عن الإجابة .

أما أصحاب الإعتقاد في قدرات الولي الصالح فيفسرون ذلك بقدرة إلاهية يعطيها الخالق لمن يشاء ، فالأنبياء لهم المعجزات و الأولياء لهم كرامات حسب ما جاء في القرآن الكريم :"إنا نحن نحي الموتى و نكتب ما قدموا و ءاثارهم و كل شيء أحصيناه في إمام مبين" -172-

و كرامات "بابا" عمر (كما يريد أن يناديه أحفاده من أهل الزاوية) تتمثل في القدرة على الشفاء من الأمراض النفسية و العقلية و تسهيل أمور الزواج و الحمل و الدراسة ... و غيرها من الأمور المستعصية ، تقول إحدى حفيداته:" وين إنادو عليه يحضر" أي له دعوة مستجابة لدى الله فهو مقرب عنده كما أن جميع الأولياء الصالحين يحملون بركة الله (يمتلكون البرهان) .



و يفسَر هذا الإعتقاد الراسخ بقدرات الولي الصالح سيدي عمر العكرمي من طرف زوار الزاوية بإيمانهم العميق بإنتماءه الشريف أي إلى سلالة سيدنا محمد (ص) من إبنته فاطمة الزهراء ، وتحكي إحدى الروايات التي سردتها لنا إمرأة من الزوار(بنت الزاوية) عن قدراته وبركاته ، حيث كان بابا عمر يرضع من نعجة سوداء اللون تأتي له من الليل إلى الليل (بإعتباره كان سائحا "سايح" يعيش في الصحاري) و يبيت تحت شجرة " السدرة" في منطقة مطماطة بالجنوب التونسي ، لذلك كانت الحيوانات بمختلف أجناسها تهرب إليه عند " السدرة" بحثا عن الأمان (الذئب والغزال معا) .

كما تروي حكاية ثانية عن كراماته و قدراته حيث طلب منه أن يمتثل أمام الباي فرفض ذلك قائلا :" ما ثماش باي يمشي لباي" ، لذلك قدم الباي للثأر منه فتكبّلت ساقاه قبل بلوغه سدرة بابا عمر بقليل و عجز عن المشي لولا تدخل سيدي عمر وشفاه من عجزه ، ومقابل هذا التصرف النبيل طلب الباي بناء خلوة لسيدي عمر في زاوية سيدي قناو بمطماطة وهي حاليا مبيت لأهل العكارمة، كما تمتع عرش العكارمة منذ فترة وجود سيدي عبد الملك (حفيد سيدي عمر) إلى نهاية حكم البايات بإمتلاك سجل يحمل طوابع القايد و الذي يخول لهم عدة إمتيازات مثل إعفاء أبنائهم من الخدمة العسكرية طيلة فترة حياة جدهم سيدي عمر بن عبد الجواد .

-172- الآية 11من سورة يس

يقول أحد العكارمة (من جهة الرقاب) واصفا قدرات جده سيدي عبد الملك بن عمربن عبد الجواد :

" يا من وقف قام الآذان و اشكيتلو بالقريحة
عبد الملك صيد حرجان يعمّر عمارة وكيدة
ولا ضاق وأخذى المشيان ما يضرب كان في الكبيدة
لي ضربو راح طشان ما عاد تلمو ضميدة ."

و عند البحث عن أهم الفئات الإجتماعية التي يترسخ عندها أكثر الإعتقاد في قدرات سيدي عمر بن عبد الجواد نجد أن الإناث يعتقدن أكثر من الذكور في كرامات هذا الولي الصالح بنسبة إجمالية تقارب 44% في حين لم تتجاوز نفس النسبة عند الرجال حدود 28.5% و مردّ ذلك إختلاف عقلية الجنسين و مدى إستعداد كل منها في الإيمان بالخرافات و الأساطير



الإختلاف الثاني الواضح بين الفئات الزائرة لزاوية العكارمة و دائما فيما يتعلق بمدى إستعداد الفرد في الإعتقاد في قدرات سيدي عمر يمكن الإشارة إلى إرتفاع نسبة الإعتقاد كذلك عند فئة الأميين (نسبة تقارب 55.5% من حجم العينة) و هذه معطيات منطقية و معقولة بإعتبار أن المستوى الذهني للأفراد (خاصة من كبار السن) لا يخوّل لهم فرصة واضحة من أجل النقد و التمحيص و البحث عن حقيقة الأشياء داخل الزاوية ، مع العلم أن نسبة الأميين قد بلغت 67% من حجم العينة ككل .

إن تواصل و إستمرارية ظاهرة الإعتقاد في قدرات الأولياء الصالحين بجهة قفصة رغم التحولات الثقافية و الفكرية التي عرفتها مختلف الفئات الإجتماعية يفسر من منظور زوايا مختلفة أهمها البعد التاريخي للمنطقة و الذي يؤكد تاريخية هذه الظاهرة بجهة الجنوب الغربي التونسي (قفصة والجريد) ، وهو ما يؤكده التليلي العجيلي عندما يرى بأن هنالك مراكز عرفت بنفوذ الطرق الصوفية فيها كقفصة التي تحتل المرتبة الأولى في جهة الجنوب من حيث العدد الجملي لأتباع الطرق بها سنة 1925، و هذا الوضع يحملنا على القول بأنه و إن كانت مناطق الشمال الغربي و الوسط الغربي تمثل المجال التقليدي لنفوذ الطرق فإن المناطق الساحلية و الأوساط الحضرية بمميزاتها و خصوصياتها مثلت - على ما يبدو - منبت و نشأة الأحزاب السياسية -173-

---

-173- العجيلي (التليلي) : مرجع سابق، ص 219 .

كما أفاد المراقب المدني بقفصة أن " مشائخ زوايا مختلف الطرق بجهته قد تلقوا إستدعاءات واردة من الجزائر لحضور أشغال المؤتمر الطرقي بالجزائر "-174- (1939) الذي وقع تنظيمه من طرف السلط الإستعمارية من أجل توظيف القدرات المادية والروحية لهذه الطرق لصد حركات الوطنيين في تونس و الجزائر .

جل هذه الأحداث و الوقائع التاريخية تؤكد دون أدنى شك تغلغل الظاهرة الصوفية في أذهان و أنفس السكان في جهة الجنوب الغربي زمن الفترة الإستعمارية نظرا لإنتشار الجهل والأمية بين صفوفهم و بحثهم عن ملاذ آمن يحميهم من قسوة الظروف الطبيعية ، فسكان الإيالة التونسية لو خيّروا بين دفع الضرائب و إرسال الزيارات و الهدايا لمشائخ الطرق لأختاروا الحل الثاني -175-

المبحث الثالث: ضبابية الذاكرة القبلية :



أمام الهوية القبلية شبه الواضحة لفرقة العكارمة (حسب الإعتراف الوارد بالمخطوط عدد 1) و التي تتضح من خلال الترابط الدموي الوثيق بين مختلف العائلات المكوّنة لأهل الزاوية (انظر الإنحدار السلالي لعكارمة القصر) ، هذا بالإضافة إلى وجود علاقة دموية قوية تربط عكارمة القصر بعكارمة الرقاب، مقابل ذلك كله يمكن أن نلمس ضبابية في الذاكرة الشفوية والمكتوبة للمجموعات الإثنية القصرية "البلدية" و هذا يتأكد بإختلاف ثقافاتهم و أصولهم التاريخية و هو ما يتدعم من خلال غياب علاقات القرابة غيابا شبه تام بين العروش السبعة المؤسسة للمنطقة .

وحسب العديد من الروايات التي حكاها كبار السن من المستجوبين ترجع أصول هذه العروش إلى مناطق مختلفة مثل :

- الردود : من القصر
- الشوامخ : من جبل شامخ من ولاية القيروان

-174-- A.G.T, le CC de Gafsa au R.G le 12/4/1939, D 182-2.

-175- Ouled Mohamed(H) : Notes à proros des enquetes coloniales sur la religion populaire en Tunisie de 1896 à1934, Cahiers de la Méditrranée moderne et contemporaine , numéro 20/21(juin- décembre 1980), p 90.

- الشقران : من أولاد سيدي عبيد بالجزائر
- القبايل : من الجزائر
- المقادمية : من الساقية الحمراء.

كما ظلت بعض العروش القصرية إلى حد الآن تتضمن أصولا مختلطة وغير مترابطة قرابيا من خلال إختلاف الألقاب و أسماء العائلات بينها وهذا ما إكتشفناه لدى عروش القبايل و الشوامخ و الزمازمة.

كما يمكن أن نلحظ أن بعض العناصر السلالية تغيب داخل الرواية الشفوية و خاصة الفروع ذات القرابة البعيدة التي تختفي تقريبا من الذاكرة، و هنا يتدخل الرهان المتعلق بالإسم أو بتعريف العرش ، هذا الرهان الذي يختلف حسب القيمة و التاريخ الخاص بكل فرقة ، ذلك أن أي مجتمع قبلي أو حضري لا بد له من الجد المؤسس أو من أسطورة التأسيس كأي جد عند العائلات العربية و خاصة المغاربة الذين ينحدرون من أماكن مختلفة من العالم ، حرصهم على التمسك بأسطورة جدهم المؤسس للعائلة أو القبيلة أو المجموعة القروية التي ينتمون إليها فتراهم يسردون له حكاية



تكاد تكون واحدة في أغلب الأحيان : مثل إنحدار أهلهم من قبيلة مرابطة جاء جدّهم كولي صالح أو ما يسميه البعض من الصلحاء-176-

هذه الضبابية التي أحاطت بهوية العرش أو الفرقة يمكن أن نعترضها أحيانا لدى فرقة العكارمة ، خاصة على مستوى الذاكرة الشفوية فقد بيّنت نتائج إستمارة الإستبيان أن أغلب المستجوبين من أولاد "بابا عمر" لا يدركون جيدا ماضي وليهم الصالح ، وخاصة عدم إلمامهم بالفترات الأولى من حياته مثل الفترة التي قضاها بجهة الرقاب (التابعة حاليا لولاية سيدي بوزيد) . فقد وردت الإجابات التي خصت سؤال : حسب رأيك إلى ماذا يرمز إسم الزيتونة ؛ كما يلي:

33% من المستجوبين أكدوا أن هذا الإسم لا يعني لهم شيئا في حياتهم ، و أجاب 35 % منهم أنه إسم مبارك لشجرة مباركة ذكرت في القرآن الكريم أو أن هذا الإسم يشير إلى جامع الزيتونة بتونس العاصمة و 30% من زوار الزاوية ذكروا الإجابة الصحيحة و هي زيتونة بابا عمر التي سكن وتعبد تحتها لفترة طويلة في منطقة الرقاب من ولاية سيدي بوزيد و هي تمثل حاليا مزارا للمخلصين من أتباعه ، و أجاب 2% منهم أن الزيتونة هي المكان الذي ولد به سيدي عمر.

-176- (الهراس) المختار : مرجع مذكور ، ص ص (131-132) .

و غياب التعريف الصحيح لزيتونة "بابا عمر" عند أغلب زوار زاوية العكارمة يؤكد منحيين هما أن هذه الزاوية تتمتع بصيت صوفي عال المستوى لذلك فإن زوارها يفدون من مختلف أنحاء الجمهورية التونسية ، و إعتقادهم في كرامات هذا الشيخ (سيدي عمر بن عبد الجواد) لا يعني ضرورة معرفتهم بتاريخ حياته أو بمختلف المناطق التي ساح بها قبل إستقراره بمنطقة القصر قفصة .

جدول (6): دلالة كلمة " زيتونة " عند أفراد العينة

دلالة كلمة زيتونة	لا شيئ	شجرة مباركة	مكان تعبد فيه سيدي عمر	مسقط رأس سيدي عمر
أفراد العيــّنة	%33	%35	%30	%2

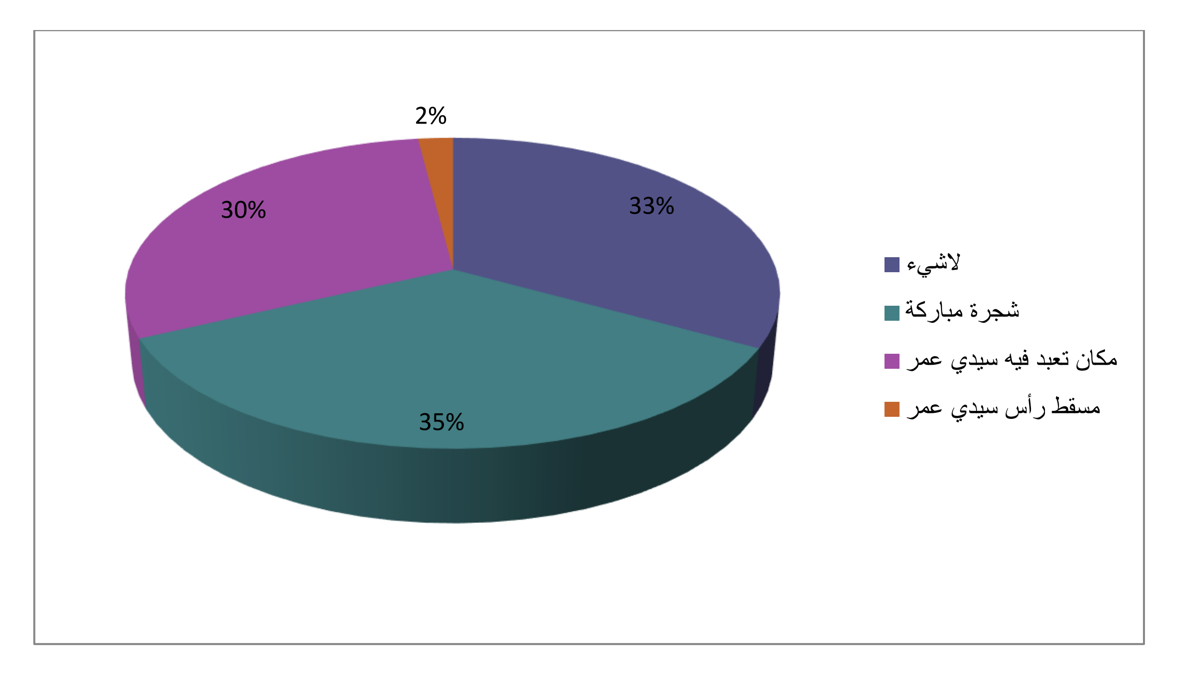
المصدر: نتائج الدراسة الميدانية

المنحى الثاني الذي يفسر غياب معرفة العديد من الزوار لتاريخ الولي الصالح سيدي عمر بن عبد الجواد و حتى من قبل بعض أحفاده ، هذا التفسير يكمن في عدم رغبة عكارمة قفصة (المقصود بهم عكارمة الزاوية في القصر و كذلك عكارمة الصحراء بالمظيلة) في الإحتكاك بعكارمة الرقاب ، نظرا لوجود منافسة بين الطرفين حول فكرة من هم الأحفاد الحقيقيين أو الرئيسيين للولي سيدي عمر ، فكل شق يدعي أولوية قربه من الولي الصالح فأهل الرقاب يرون أن جدهم إستقر أولا عندهم قبل مجيئه إلى القصر ، و أهل هذه المنطقة من العكارمة يرون أن لديهم الأحقية في تلقيبهم بأهل بابا عمر لأنهم أهل الزاوية و هم الذين أسَسوها و إعتنوا بها طوال هذه السنين حتى بعد مماة الولي الصالح .

و هذه المنافسة القوية بين أهل القصر و أهل الرقاب حول درجة القرابة بالولي الصالح سيدي عمر بن عبد الجواد جعل الإندماج بين الطرفين يكاد يكون ضعيفا رغم الإختلاط الذي نشهده بينهم دلخل فضاء الزاوية ، و هذا التباعد المعنوي جعل العديد من أفراد أهل الزاوية يتناسون تاريخ جدهم و يركزون في بداية رواياتهم عن كيفية مجيئه إلى منطقة القصر كما يمكن أن نلحظ إشارة أخرى لضبابية التعريف أو الهوية داخل فرقة العكارمة حين نجد أن العكارمة المستقرين في القصر ينكرون القرابة الدموية التي تربطهم بعكارمة المظيلة .

في إطار هذا الإختلاف القائم حول الأصل أو الإسم الخاص بمجموعة قبلية ما، نجد كل مرة رهانا إجتماعيا يرتبط برغبة الفرق الصغرى في إعادة التوازن الرمزي أو رغبة الفرق المهيمنة في تأكيد الهيبة أو الجاه داخل العرش.

رسم بياني (6): دلالة كلمة زيتونة عند أفراد العينة



يمكن للباحث الأنثربولوجي أن يواجه أثناء دراسته الميدانية تضاربا واضحا في معطيات المستجوبين حول مسألة ما ، مثل ما هو متعلق بأصل الفرقة أو المجموعة البشرية و لذلك وجب الإستعانة بالمنهج المقارن لتجاوز هذا الإشكال.

و تستند المقارنة على الربط بين المعطيات الميدانية و مضمون الوثائق المكتوبة خاصة منها الوثائق الرسمية ، و رغم ذلك لا بد من تثمين أهمية هذه البيانات الغامضة أو المبتورة في تفسير وكشف خصوصية الذاكرة المحلية " فمن الضروري أن نضفي مسحة إيجابية على العناصر المتعلقة بمفاهيم النسيان أو التناقض أو الفراغ و التي نلمسها لدى الأجيال المتعاقبة عند حديثنا عن إنحدارهم السلالي ، فهذه العناصر يمكن أن تجسد وحدات بنائية أساسية مكوّنة للذاكرة السلالالية .-177-

-177- Kilani (Mondher) : op cit, p109 .

وفي إطار الحديث عن إختلاف أصول القبائل بمنطقة القصر و عدم معرفة الأجيال الجديدة لتاريخ أجدادهم بصورة دقيقة ، يقول الشاعر القصري علي بن عبد الله :

" يا دهر يا وصال لا يسامحك وصلتني للمجهول
لحقتني لأجيال متلقطة لا هم ولاد أصول
بن عون خلّى حثال زروق جاهد فيه بالمفعول "-178-

المبحث الرابع:الخطاب اللغوي و رهان الإسم : "البلدية" و "العروبة"

يهدف هذا المبحث إلى دراسة طبيعة الخطاب اللغوي السائد في منطقة القصر ، هذا الخطاب الذي يكتنف على كم هائل من الرموز و الدلالات الإجتماعية والثقافية و التي ستسعى الدراسة الميدانية إلى كشفها و إبرازها كمعطيات كمية ستساعد في تفسير سلوكيات الفاعلين الإجتماعيين .

إن الدارسات الأنثربولوجية و الإجتماعية التي أقيمت حول سكان منطقة القصر عموما أو حول بعض مؤسساتها مثل المؤسسات الصوفية إنتهت إلى وجود فوارق في المصطلحات و المفردات المستخدمة بين القصارة السكان الأصليين للمنطقة (البلدية) من ناحية و بقية الفرق التي وفدت بعد ذلك بمن فيهم فرقة العكارمة . وهذا التباين الألسني يخفي وراءه تراتبية إجتماعية عميقة أساسها الفوارق المادية بين الأصيل المالك للواحة و المتنعم بخيراتها و الدخيل المهمش و

المقصي عن الفضاء الواحي وعن محتوياته كما تنمّ هذه التراتبية عن حدود ثقافية تعلقت بالتصورات و المعتقدات التي تعيش بها مختلف المجموعات الإثنية في القصر .

يمكن فهم واقع المجتمعات المغاربية إنطلاقا من مقولة جاك بارك التي تقوم على الربط بين الثنائيات مثل ثنائية العربي /البربي أو المستقرين/ البدو أو الأصيل/ الدخيل و المقدّس/ المدنّس ... و هو نفس الإجراء التحليلي الذي إعتمده الأنثربولوجي المنذر كيلاني في دراسته حول بناء الذاكرة في واحة القصر و الذي يرى أنه يمكن قراءة تاريخ العالم العربي الإسلامي من زاوية جملة من التعارضات مثل : الأصيل وغير الأصيل و الشرعي وغير الشرعي من الناحية السياسية و كذلك النبلاء و العبيد من ناحية الأصل الإجتماعي .

-178- جزء من قصيدة أمدّنا بها مشكورا المنشط الثقافي بالقصر فيصل حمدي .

إن غياب التجانس داخل النسيج الإجتماعي للقصر مرجعه بالأساس التفرقة بين الفرق الأصلية المؤسسة للمنطقة و الفرق المهمّشة أو الدخيلة من ذوي الأصول البدوية ، مما سيولّد بعد ذلك تراتبية إجتماعية بين "البلدي" و "العربي"، وقد تمظهرت هذه التراتبية في عدة ممارسات ثقافية من بينها الخطاب اللغوي.

إن النظام التراتبي في القصر ظل لفترة طويلة يقوم على الفوارق المادية بين الفرق الأصلية والفرق الوافدة تمظهرت بالأساس في ملكية الأراضي و حصص الماء داخل واحة القصر (خاصة العين المركزية التي حملت إسم الفوّارة). لذلك وجدت فرقة العكارمة نفسها ملزمة كمجموعة دخيلة على المنطقة عل البحث عن سبل الإندماج الإجتماعي وفرض خصوصيتها بين السكان الأصليين الرافضين "للأجانب" ، بمعنى أن العكرمي مطالب بالتكيّف مع القصارة البلدية و التفاعل معهم و هذا يفترض منه إستبطان أدوارهم و إتجاهاتهم و من ثم إكتساب أنماط جديدة للفعل تجاه نفسه و تجاه الآخرين ، فما هي الطرق التي إتبعها العكارمة من أجل تحقيق هدف التواصل مع هذا المجتمع الجديد ، و كيف إستطاعوا فرض ثقافتهم و تصورهم للحياة الإجتماعية ضمن هذا التنوع الكبير للأصول الإثنية ؟

يمكن القول بأن فرقة العكارمة قد إستندت بالأساس على المرجعية الدينية والتاريخية لفرض هويتها في القصر و ذلك بتاكيد أفرادها على مقولة النسب الشريف أو الإنتماء إلى الجد المشترك عكرمة الذي يحمل النسب الإدريسي ، فسلسلة الأجداد تعبّر عن نقطة التداخل و الإنشطار التي تحدد هوية الفئات الإجتماعية و نوعية العلاقات القائمة بينها ... و يوظف لتبرير الأوضاع القائمة ذلك أن النسب يلعب هنا نفس الدور الذي يلعبه التاريخ في مجتمعات أخرى .-179-



كما أن إستناد العكارمة على المرجعية الدينية من خلال إنتسابهم لولي صالح ذائع الصيت في منطقة الجنوب التونسي (سيدي عمر بن عبد الجوّاد) لا يخوّل الحديث عن تراتبية إجتماعية بين العكارمة و القصارة أساسها النفوذ المادي و الروحي الذي تمتع به هذا الولي الصالح كما ذهبت إلى ذلك الأطروحة الإنقسامية عند كيلنير فقد إعتبر هذا الأخير أن التراتب و عدم المساواة و كذا تمركز السلطة القوي مميزات يختص بها الصلحاء و يقابلها ضعف و عدم إستقرار سلطة الرؤساء العاميين و مما يعلل هذا الإختلاف أن الصلحاء يضمنون الإستقرار داخل بنية غير مستقرة فكأن الأولياء حسب تعبير كيلنير يمتصون مخزون اللا مساواة الكامن لدى فئات العوام.

-179- الحمودي (عبد الله) : الأنثربولوجيا و التاريخ حالة المغرب العربي : الإنقسامية و التراتب الإجتماعي و السلطة السياسية و القداسة ملاحظات حول أطروحات كلنير، دار توبقال للنشر 1988، ص 65 .

و بالتالي فإن أطروحة كيلنير حول مسألة التراتبية الإجتماعية تضع الأولياء الصالحين خارج نطاق السياق الإجتماعي ذاته ، و أنها بذلك لا تميّز بين هامشية معيارية و هامشية إجتماعية فعلية . إنه لا يمكن إعتبار الأولياء مجرّد كيان مواز للبنية الإجتماعية إنهم على العكس من ذلك يوجدون بدون أي إلتباس داخل تراتب و هرمية معترف بها . -180-

لقد حاولت هذه الدراسة أن توضّح أن الأولياء الصالحين هم جزء لا يتجزأ من هذا التراتب الإجتماعي ساد وما زال يسود منطقة القصر رغم تمكن العديد من المجموعات الوافدة من إمتلاك بعض الأراضي داخل الواحة و كذلك رغم قدرة البعض منها من الإندماج بسهولة بين السكان الأصليين و هي ظاهر منتشرة في مجتمعات المغرب العربي و تحدث في حالات الحرب والغزو أو عند رغبة بعض المجموعات الإثنية تغيير نسبها و إنتماءها لسبب من الأسباب ، فجميع الدراسات الأثنوغرافية و السوسيولوجية تبرز حركية السكان المغاربة في الماضي عبر المناطق و قدرة المجموعات التقليدية على دمج الدخلاء .-181-

صحيح أن هذا التراتب لا يأخذ شكلا حادا لأن هناك كثيرا من الوضعيات تفرض إبراز تلاحمها قبل كل شيء، و من المؤكد أن هذا الجانب هو الذي سيطر في الماضي لأنه شرط ضروري من شروط العدوان الخارجي.

إذا كانت الحالة العادية تدعو إلى طمس التراتب و التمييز بين الأصلاء و الدخلاء و بين الغزاة و المغزويين فإن هذا التمييز يبرز لامحالة كلما تعلق الأمر بتوزيع السلطة و الثروات : أي بتعيين رئيس أو بإستغلال المراعي أو بتقسيم مياه السقي، لذا

يتم التراضي داخل الجماعة بين نزعتي التراتب و المساواة ، مع البحث الدائم عن الإجماع حول حلول يفرضها سلفا واقع التراتب.

إن هذه المشاكل تبرز بوضوح بصدد مسألة السلطة لنكتف هنا بالإشارة إلى أن " الأجانب" غالبا ما يشاركون في جميع المهام داخل المجموعات التي ينتمون إليها دون أن يكون لهم حق التمتع بجميع الإمتيازات المخولة للآخرين.-182-

فكيف تمظهر التراتب الإجتماعي بين مختلف المجموعات البشرية القاطنة في بلدة القصر ؟

-180- الحمودي (عبد الله) : المرجع السابق ، ص70 .

-181- Berque (Jacque) : Structures sociales du Haut-Atlas , Paris P.U.F , 1955 pp.63-64 .

-182- الحمودي (عبد الله) : نفس المرجع ... ص 67.

و إلى أي مدى مثل الخطاب اللغوي حدا فاصلا بين ثقافة القصري (البلدي الأصيل) و ثقافة العكرمي (البدوي الدخيل) ؟ و هل يمكن إعتبار المفردات اللغوية عنصرا قادرا على التعريف بهوية المجموعة و تمييزها عن المجموعات الأخرى في نفس الفضاء ، و رمزا من الرموز الثقافية التي تمتلك قدرة على خلق نمط من الإتصال بين المجموعات البشرية القاطنة ببلدة القصر ؟

جدول (7) : موقف أفراد العينة من إختلاف اللهجة بين العكارمة و القصارة

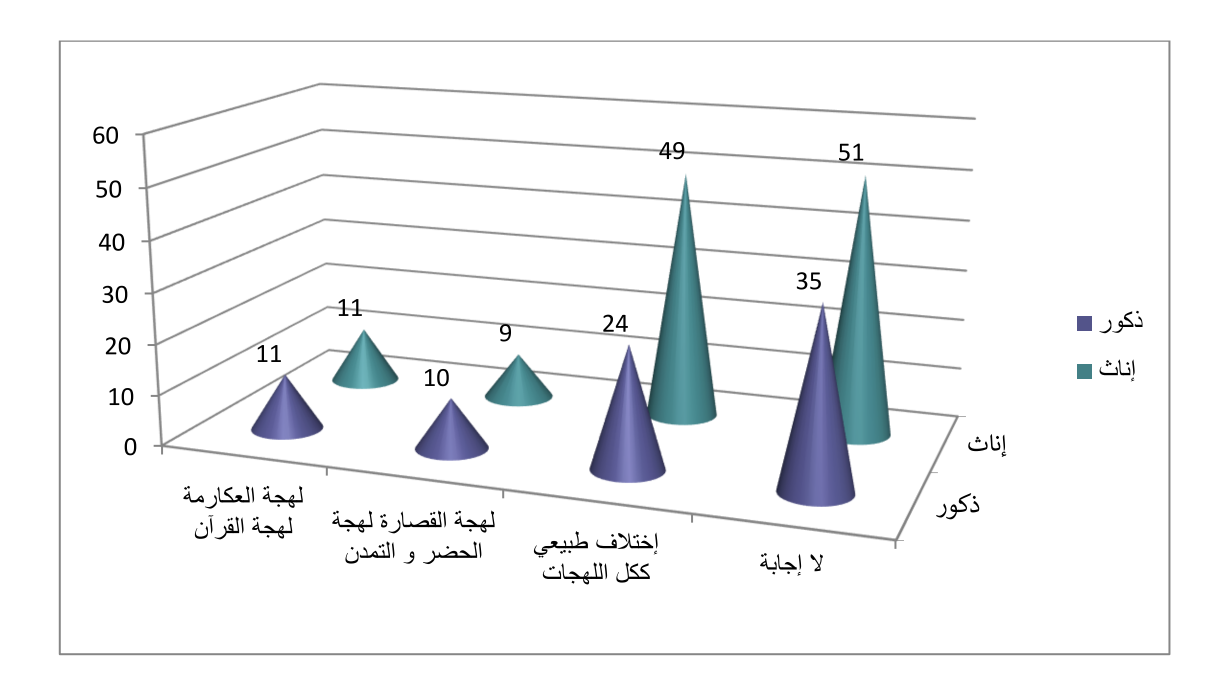
الجنس/الموقف	لهجة العكارمة لهجة القرآن	لهجة القصارة لهجة الحضر و التمدن	إختلاف طبيعي ككل اللهجات	لا إجابة	**مجموع العينة**
الذكور	11(%14)	10(%12.5)	24 (%30)	35 (%43.5)	80
الإناث	11(%9)	9 (%7)	49(%41)	51(%43)	120
المجوع العام	22 (%11)	19 (%10)	73 (36 %)	86 (43 %)	200



بادىء ذي بدء لا بد من الإشارة إلى أن الدراسات الأثنوغرافية الإستعمارية التي تناولت منطقة الجنوب التونسي ساهمت بقسط وافر في تكريس مبدإ التفرقة و التمييز بين المجموعات السكانية و الذي إستند إلى التباين الكامن في اللغة أو اللهجة المتداولة . وقد ركزت هذه الدراسات على التمييز بين الأصيل و الدخيل من خلال إستخدام بعض الألفاظ مثل ربط المستعمر لفظ "عربي" بشخصية البدوي المتأخر عن ركب الحضارة وهو معنى بقي سائدا إلى يومنا هذا و يوظف من قبل بعض الفئات الإجتماعية التي ترى في نفسها من ذوات الأصول البلدية العريقة و المستقرة منذ فترة مطولة في الفضاء الحضري .

بيّنت معطيات الدراسة الميدانية أن هنالك تباينا واضحا في رؤى المستجوبين حول مسألة الإختلاف في اللهجة المستخدمة بين القصارة والعكارمة رغم إنتماء الفرقتين لنفس الفضاء الجغرافي ، سواء تمثل هذا الفضاء في المجتمع المحلي الضيق (بلدة القصر) أو تمثل كذلك في فضاء إجتماعي أكثر محدودية ألا وهو مقام الزاوية و الذي عادة ما عرف إختلاطا بين هذين الشقّين من سكان القصر .

رسم بياني (7) : موقف العينة من إختلاف اللهجة بين العكارمة و القصارة



وقد أفضى هذا التباين الإثني إلى أربعة أوجه مختلفة في نظرتها لهذا الموضوع حيث وجدنا أن قرابة 11% من المستجوبين ذكورا و إناثا (من ذوي أصول عكرمية خاصة) يرون أن هناك إختلاف منذ القدم بين القصارة والعكارمة في

مستوى اللهجة المستخدمة وهو تنافس - حسب رأيهم - بين الطرفين على الحياة وخاصة لهدف السيطرة الثقافية . و التشبث باللهجة يمثل في إعتقادهم وسيلة من وسائل تأكيد وجود الذات خاصة من النواحي الثقافية كالعادات و التقاليد والممارسات الطقوسية وغيرها ، و من خلال ذلك كله يمكن القول أن الإختلاف في الألفاظ و المفردات المتداولة بين القصارة و العكارمة لا يمكن أن ينفي وجود إتصال لغوي بين الجانبين ، إتصال يحمل تجانسا ضعيفا لأنه يهدف إلى فرض ثقافة و رؤية ما للوضعية السائدة .

ويرى العكارمة (و عبر الفئة المستجوبة طبعا) أن القصارة يضعون أنفسهم في مرتبة فوق الجميع بإعتبارهم السكان الأصليين للمنطقة لكن العكارمة هم الذين يتسمون بالقيم الشهمة و السمحة بإعتبارهم من أصول بدوية "فالشجاعة والقوَة أصلها الصحراء " كما يقول أحد أحفاد الجد عكرمة .

كما يؤكد العكارمة على أنهم ينتمون إلى أصول عربية شريفة في حين أن القصارة ينحدرون من أصول بربرية لذلك فإنهم (العكارمة) أقرب إلى لغة الضاد و مصطلحاتهم هي مصطلحات الكتاب المبين (القرآن الكريم) وهو ما ورد على لسان إمرأة عكرمية :" نحن أقرب إلى لغة القرآن الكريم و لغة رسول الله (ص) فعلى سبيل المثال هم (تقصد القصارة) يقولون "ودّعمي" ونحن نقول "ولد عمّي" و هم يقولون " إحنا " و العكارمة يقولون "نحن" . و لذلك نفهم أن ربط العكارمة للهجتهم المتداولة عندهم بالأصل العربي أو بلغة النص الديني المقدس هو تعبير عن رغبتهم في إضفاء شكلا من الهيبة و الرفعة فيما يتعلق بنسبهم و أصلهم الشريف . كما أن العكارمة يوظفون مختلف المرجعيات الدينية والتاريخية لإعطاء مشروعية لوجودهم في المنطقة و إثبات ثقافتهم بين الثقافات الأخرى يواصل أحد الأفراد المنتمين لفرقة العكارمة الحديث الذي يكرس نظرة التفرقة الثقافية بينهم و بين القصارة فيقول : " نحن لهجتنا بدوية و تحمل ألفاظا خاصة بالقبائل العربية الرحل مثل : كرشي (أي بطني) أو رعي (أي أنظر) ، وهم (يقصد القصارة) يستهزءون بنا و يلقبوننا بعكرم (تهميشا لإسم عكرمة جدهم) رغم أن لهجتنا هي الأقرب إلى اللغة العربية الفصحى أي لغة القرآن " .

إن إقصاء بعض المجموعات الإثنية الهامشية من الذاكرة المؤسسة لبلدة القصر و غيابها شبه الدائم عن مختلف الممارسات داخل الفضاء الواحي و حرمانها من التمتع بمصادر الماء خاصة، دفع بهذه المجموعات إلى البحث عن إستراتيجية ذاتية من أجل إثبات وجودها . فكان إختيار العكارمة لفكرة السلالة الشريفة و التي يمكن أن تضفي قدسية على إنتماء هذه المجموعة و تكسبها شرعية الوجود بين بقية المجموعات البشرية الأخرى التي تشاركها الفضاء .

تحدث الباحث الأنثربولوجي المنذر كيلاني عن بداية إستقرار فرقة العكارمة بالقصر و عن الصعوبات التي وجدتها هذه المجموعة البدوية حتى تتمكن من الإندماج في هذا العالم الجديد المليئ بالحواجز و المعوقات الثقافية فقال : " في



مستوى السكن كما هو الشأن بالنسبة لبقية الأنشطة الإجتماعية بقي العكارمة في إنفصال واضح مع سكان قرية القصر . فهم يمتلكون زاويتهم الخاصة بهم و كذلك جامع الصلاة و المقبرة ... و تقتصر دائرة علاقاتهم على بعض المجموعات البدوية أو على بعض " الأصدقاء" الذين يؤدون لهم الزيارة عادة من خارج القصر، يقول أحد أحفاد سيدي عمر :" نحن نتبعوا الشيخ (الولي الصالح) و هم (يقصد القصارة) غير ذلك" ، و هذا يعني أن العكارمة يدمجون فكرة السلالة الشريفة في جميع تفسيراتهم المتعلقة بتاريخهم أو تاريخ المجموعات الأخرى المجاورة لهم في السكن كما أن عدم ذكر هذا المستجوب العكرمي للفظ القصارة في الحديث و ذكرهم في صفة النكرة يؤكد النظرة الإستعلائية التي يحملها بعض الأفراد نتيجة إعتقادتهم الصوفية.

.

إن هذا التفكير الصوفي الذي يسكن أذهان بعض التابعين و "الفقراء" من العكارمة و الذي يرى أن الشيخ هو بمثابة المنقذ من الضلال و هو مفتاح الدخول إلى الجنة و أن القصارة محرومين من هذه الإمتيازات التي سيتمتع بها أحفاد الشيخ مرة أخرى يفسر إنتشار هذه التصورات عند مختلف الطرق الصوفية بالجنوب التونسي فقد كان إستغلال عمل " فقراء" قفصة من طرف شيخ الطريقة القشاشية بالحاضرة يدخل في نطاق الصلوحيات التي تمنحها إياه الولائية بصورة تجعل أتباع الطريقة يقبلون الإلتزام بأوامره و تنفيذ الأعمال المطلوبة منهم بصورة مجانية . حتى و إن كلفهم ذلك البقاء بعيدا عن عائلاتهم لمدة تفوق ثلاثة أشهر و المهم بالنسبة إليهم هو الحصول على رضاء شيخ الطريقة و بالتالي رضاء الله.

و يكتفي شيخ الطريقة بمكافأة عمل الفقراء لمدة ثلاثة أشهر بقوله :" ما جزاء خدمتكم يا فقراء قفصة إلا الجنة " و يكون هذا الكلام بالنسبة للفقراء كافيا للتعويض عن أتعابهم ، نظرا لشدة إعتقادهم في الولي و في صلاحه و في كلمته المسموعة عند الله بما يضمن لهم الأجر الوفير الذي ينتظرهم في الآخرة و الذي لا يقاس بالأجر المادي في هذه الحياة الفانية . بذلك تصبح التصورات التي يحملونها ناجعة لتبرير هذا الإستغلال الفاحش ، إذ يصبح في أعينهم مقبولا خاصة أنهم يعتبرون أن إنخراطهم في الطريقة الدينية و التمتع بالإمتيازات التي توفرها تجعل من الإستجابة لطلبات الولي واجبا مقدسا. -183-

يتضمن الخطاب اللغوي لفرقة العكارمة بالقصر مجموعة من الألفاظ المطابقة أو القريبة من اللغة العربية الفصحى (لغة القرآن الكريم) و هذا المضمون "اللساني" عبّر عند أولاد سيدي عمر عن إنتماء أشمل و أوسع من الإنتماء المحلي (القصر) بإعتبارهم جزء من الحضارة العربية الإسلامية .



وجهة النظر الثانية التي لمسناها عند أفراد العينة حول مسألة الإختلافات الثقافية بين العكارمة والقصارة و خصوصا إختلاف اللهجة و الذي وظف كأداة سلبية من أجل تكريس التفرقة و التمييز بين الطرفين وجدناها عند البعض من السكان الأصليين الذين يؤدون الزيارة لزاوية سيدي عمر بن عبد الجواد حيث أكدت نسبة 10% من حجم العينة أن إختلاف الإنتماء هو الذي يفسّر إختلاف اللهجة بين سكان القصر مع تأكيد هؤلاء على أفضلية لهجة القصارة لأنها لهجة البلدية " أمّالي البلاد" أما لهجة " العربان" (البدو) فنجدها عند العكارمة فهم عرب قدموا من الشرق.

-183- التليلي (مصطفى): قفصة و القرى الواحية المجاورة ... مرجع سابق ، ص 334 .

تقول سيدة قصرية في نفس هذا السياق : " إن القصارة يتكلمون لهجة تشابه لهجة أهل الجريد أهل البلاد (بإعتبار أن قفصة و الجريد يعتبران في ذاكرة كبار السن منطقة جغرافية واحدة) الذين يتكلمون لغة القرآن ، أما العكارمة فقد جاءوا من مناطق أخرى (لم تبيّنها ما هي) ".

كما تواصل الحديث بقولها :" يعتبر القصارة أكثر تمدنا من العكارمة الذين بقوا محاصرين في دائرة المحافظة على أصالتهم و خاصة المحافظة على اللهجة الخاصة بهم " . و يؤكد هذا الحديث الشخصي نظرة إستعلائية تسكن أذهان بعض الأفراد من أهل القصر الذين لازالوا يعتقدون في حتمية التفاوت الإجتماعي و أن المال و الجاه هما اللذان يحددان هوية الفرد أو المجموعة .

هذه الآراء تبيّن أن البعض من السكان القصارة يرغبون دائما في الرجوع إلى تاريخ المنطقة من أجل التأكيد على ضرورة التفريق بين السكان الأصليين و المجموعات البشرية الوافدة من الأرياف .

بحث القصارة عبر هذه التراتبية الإجتماعية المستندة إلى الخطاب اللغوي إلى إثبات هويتهم كفرق مؤسسة لبلدة القصر لذلك نجد أن هذا الخطاب اللفظي ل"أمّالي البلاد" يتضمن عدة مصطلحات تخفي تمييزا يمس بعض الخصائص الإجتماعية والثقافية و العرقية ، مثل نبذ الأصل الريفي و التهكّم على المعتقدات الصوفية للفرق البدوية النازحة مثل حضرة سيدي عمر و التي يرونها مجرد عمل ينتمي لدائرة الشعوذة و يهدف فحسب لإستغلال عقول الناس

كما عرفت هذه التراتبية في بداية فترة تمركز الفرق "الأجانب" في منطقة القصر تفرقة عنصرية تقوم على تهميش الفئات الإجتماعية من ذوي الأصول الزنجية بإعتبار أن الفرق السبعة المؤسسة رغم إختلاف أصولها الإجتماعية تشترك كلها في



إنتماءها للعرق الأبيض و حتى إسم سواودة الذي تحمله إحدى هذه الفرق الإثنية المؤسسة لمنطقة القصر لا يعبَر عن إنتماءها للعرق الأسود و إنما هو مجرد إسم فحسب .

" النزوح" أو "العروبة" ألفاظ يطلقها السكان الأصليون في القصر على المجموعات البدوية التي وفدت إلى المنطقة لسبب من الأسباب في فترات متلاحقة زمنيا . وقد إعتمدها السكان القصارة لإقامة حاجزا ثقافيا و إجتماعيا يفصلهم و يميزهم عن البقية .فالخطاب اللغوي السائد في بلدة القصر يحمل في ثناياه رهان حول إسم مجموعة إثنية ما ، فإطلاق ألفاظ سلبية من طرف القصارة (السكان الأصليين) على المجموعات الوافدة ذات الأصول البدوية مثل عبارات : "النزوح" و "العروبة" و "الشلوح " و غيرها من الألفاظ و النعوت الحاملة لمعاني سلبية كان الهدف من ذلك كله هو الإحساس بالمكانة والهيبة الإجتماعية .

لكن هذه المصطلحات التمييزية أصبحت تجد لنفسها مكانا في القاموس اللغوي لفرقة العكارمة كذلك رغم إعتبارهم من الأجانب أو الغرباء عن المنطقة حيث يوجَه بعض العكارمة هذه النعوت السلبية إلى الفرق البدوية من الهمامة أو غيرها من القبائل و التي وفدت بعدها إلى القصر .

و يمكن أن يفسر هذا السلوك الإجتماعي بأن البعض من العكارمة إتبعوا نفس الإستراتيجية التي وظفها من قبلهم القصارة كردة فعل عند التعامل مع "الجار الجديد" خاصة وأنهم يعتبرون من أول المجموعات البدوية التي إستقرت في القصر (منذ حوالي 370 سنة) .

و من الإستنتاجات الجديرة بالإهتمام أن محدَدات هذه التراتبية الإجتماعية قد تخبو لتظهر من جديد داخل هذا المجتمع المحلي بحسب درجة الإندماج الإجتماعي الحاصل بين مختلف الفئات و بحسب درجة تماسك شبكة العلاقات الإجتماعية من خلال ظاهرة الإنخراط التي تتطور تدريجيا وفق تطور المجتمع ذاته كما ورد في قولة **ابن خلدون** : " ثم وقع الإختلاط في الحواضر مع العجم و غيرهم و فسدت الأنساب بالجملة و فقدت ثمرتها من العصبية فأطرحت ".-1-

نجد من بين الأفراد المبحوثين داخل زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد عددا كبيرا منهم يحملون آراء محايدة حول نفس الموضوع (إختلاف اللهجة) و يفسر ذلك ربما بإنتماءاتهم التي قد تكون خارج دائرة " الصراع " مثل إنتماءهم لمجموعات إثنية وفدت بعد العكارمة إلى منطقة القصر مثل أولاد سيدي تليل (من فريانة) أو المقادمية و الهناشرية من أولاد معمر إحدى الفرق الأربعة لقبيلة الهمامة . أو ربما يحمل هؤلاء الأفراد نظرة موضوعية تغيب فيها جميع أشكال التميز و التفرقة رغم إنتماءهم لإحدى الطرفين المعنيين بالأمر (القصارة والعكارمة).



و تمثل هذه الفئة نسبة هامة من زوار زاوية العكارمة حيث تقارب هذه النسبة 36% من حجم العينة وهو ما يفسر تقلص النظرة السيئة التي تميز بين "البلدي" و "العروبي" داخل بلدة القصر و يرجع الفضل في ذلك إلى تقوي عناصر الإندماج بين السكان ذوي الأصول المختلفة من علاقات في العمل و المصاهرة و الجيرة و غيرها ...

و ترى هذه النظرة المحايدة أن إختلاف اللهجة بين القصارة السكان الاصليين و العكارمة السكان الوافدين هو أمر طبيعي نجده في مختلف الجهات بالبلاد التونسية . تقول إمرأة مقدمية (من فرقة المقادمية) تزور سيدي عمر بإستمرار رغم وجود مقام لجدها سيدي مقدم بالقصر: " ملّي (منذ) خلقت الناقة والسدرة القصري يقول إحنا و العكرمي يقول نحن ".

-184- ابن خلدون (عبد الرحمان) : تاريخ ابن خلدون ، مرجع مذكور ، ص 130.

بمعنى أن هذا الإختلاف في مستوى المفردات أو الألفاظ المتداولة في الحياة اليومية للفاعلين الإجتماعيين بالقصر يرجع إلى التباين في الأصول تطابقا مع فحوى المثل السائد في قفصة و الذي يقول : " كل طير يلغي* لغاه ".

فالعكارمة حسب هؤلاء المستجوبين " المحايديين" هم من "العروبة" أي من البدو الرحل أما القصارة فهم من "البلدية" أي سكان الحضر ولهم تقاليدهم الخاصة بهم رغم أنهم عادة ما يقلدون القفاصة في العديد من الممارسات الإجتماعية و الإقتصادية كطبيعة السكن و النظم الخاصة بممارسة الأنشطة الزراعية داخل فضاء الواحة.

وجهة النظر الرابعة التي حملها بعض المستجوبين حول الإختلاف النسبي بين القصارة و العكارمة في ما يتعلق بطبيعة اللهجة المتداولة بين الفاعلين الإجتماعيين إستحوذت على أكبر نسبة من إستمارات الإستبيان حيث أجاب 43% من الأفراد الذين إلتقيناهم داخل زاوية سيدي عمر ب" لاأعلم".

وهذه النسبة العالية من المبحوثين الذين ليس لديهم علم بمسألة الإختلاف في اللهجة بين سكان القصر تفسّر تنوع الزوار الوافدين عل زاوية بابا عمر (كما يطلق عليه أحفاده) و إنتماءهم لمناطق بعيدة جغرافيا عن مدينة قفصة كتونس العاصمة و القيروان و الساحل و غيرها من المناطق و طبعا هذا البعد الجغرافي يحول دون إدراكهم للخصوصيات الثقافية لمنطقة القصر ، وهذه النسبة المرتفعة تعبرعن مؤشر آخر يتمثل في تواصل بعض مقومات المجتمع التقليدي التونسي من خلال الإعتقاد في شخصية الولي الصالح و في قدراته رغم عدم معرفتهم الجيدة بتاريخه ، وهو مؤشر كذلك على الصيت و الشهرة اللذان تتمتعا بهما هذه المؤسسة الطرقية ضمن قائمة الزوايا الدينية القائمة بمنطقة الجنوب التونسي .



ما يمكن أن نفهمه من خلال هذه المعطيات الإحصائية المتعلقة بظاهرة التراتب الإجتماعي داخل منطقة القصر أن هذه الظاهرة عرفت تحولا في مضمونها من صورة مادية بحتة تقوم على التمييز على أساس مراكمة الثروة و السلطة كما هو الشأن بالنسبة لبقية المجموعات القبيلة التقليدية . يقول الأستاذ نجيب بوطالب في هذا الإطار : " صحيح أن طبيعة المجتمع القبلي ذي التجارب البسيطة في تقسيم العمل و ذي القاعدة الإجتماعية الصلبة القائم على مبدإ التضامن توحي بغياب التدرج و الهرمية و توحي بالمساواة بمعناها العام . لكن ذلك لا يمكن أن يخفي وجود تفاوت في توزيع الثروة و السلطة و بالتالي الجاه بين المجموعات المكوّنة للبناء القبلي " -185-

---

* يلغي : يعني يتكلم

-185- بوطالب (محمد نجيب) : القبيلة التونسية بين التغير و الإستمرار، مرجع مذكور ، ص 156 .

إلا أن مقوّمات هذه التراتبية الإجتماعية قد تغيّرت في منطقة القصر من مقومات مادية تستند إلى النفوذ و الجاه الذي تحتكره بعض الفئات دون الأخرى إلى مقومات معنوية تخفي في ثناياها دلالات رمزية مثل توظيف إسم الفرقة أو إسم الجد المؤسس . كما لعب الخطاب اللغوي دورا أساسيا اليوم في تواصل إرث هذه التراتبية بإعتبار أن اللهجة هي آداة للإتصال اليومي المباشر بين سكان القصر لذلك مازالت بعض الفئات تستغلها لتكريس التفرقة و التمييز بينها وبين الفئات التي تراها هي في مرتبة أضعف منها خاصة بعد تقلص الفوارق المادية بين المجموعات السكانية الأصلية في القصر إذ تمكنت العديد من العائلات " النازحة" من شراء الأراضي داخل الفضاء الواحي و بالتالي تمكنت من مراكمة الثروة و بسط نفوذها و منافسة العائلات "البلدية "في ذلك .و لم تعد ملكية هناشير الزيتون و" الغلة " مقتصرة على بعض الأسر المعروفة سابقا بهيمنتها المادية مثل دار كريد و دار زيتوني و دار بشاوش و غيرها من العائلات .

فنحن اليوم نجد أنفسنا نواجه لعبة من الرموز و العلامات وهي لعبة مشتركة بين الجميع وهو رهان يرتبط بفضاء إجتماعي يفترض على كل فرد أن يتبع إستراتيجية خاصة به من أجل التعريف بإنتماءه أو بهويته . مثل ربط العكارمة أصلهم بآل البيت الشريف أو ربط العجامة فرقتهم بإمارة عجمان بالإمارات العربية المتحدة و غيرها من الرموز والعلامات التي غطت أرض الواقع و أخفت العديد من الحقائق الإجتماعية . في هذا الإطار يمكن الإشارة إلى بعض الأعمال السوسيولوجية التي تناولت من قريب أو من بعيد ظاهرة الرموز و العلامات داخل الحياة الإجتماعية . فمن علماء الإجتماع الذين إهتموا و أفردوا لها أهمية خاصة هو جون بودريار فالأشياء و العلامات عنده هي من أسس الحياة الإجتماعية من حيث التبادل بين الناس و بين الطبقات . يتخذ تبادل العلامات شكل الشبح ، هذا المفهوم الذي يعني به



بودريار نهاية الجوهر و المرجعيات و توليد واقع يتجلّى في نماذج فاقدة للواقعية و مجتثة عن أصولها. شبح يرتد إلى لعبة قوامها التمويه و المغالطة و الزيف و كل شيء فيه يتحول إلى نقيضه ليستمر في شكله المنقح . كل السلطات و المؤسسات تتحدث عن نفسها بالنفي ينفر من إحتضارها الحقيقي .-186- إننا نعيش في عالم الأشباح عالم الشيء و ظله هو عالم فاقد للعمق و كل ما فيه دمس و نواتئ و سطوح . الخداع و التظليل هي التي تحكم هذا يتكون من واقع لا وقائع له و لا أمثلة لقد إنتهى عصر الطوباويات القديمة و إنحلت الروابط الميتافيزيقية بين الواقع و المفهوم الذي يعبر عنه و بدأ عصر النمنمة و التصغير الذي يغمر فيه التصنع كل الأبعاد الجغرافية و الرمزية للكائن هذا الواقع المنمنم لا يعبر عن واقع آخر لأنه واقع إجرائي مفرط في الواقعية ينتفي فيه الواقع لتحل محله علامات الواقع أي ردع لتسوية ظلال الواقع

-186- Baudrillard (Jean) : Simulacres et Simulations , Editions Galilée, 1981p.10 et 35.

الفصل الثاني

زاوية العكارمة بالقصرقفصة

المبحث الأول :تعريف زاوية سيدي عمر بن عبد الجوّاد :

حسب الذاكرة المكتوبة والشفوية لفرقة العكارمة (أهل الزاوية) يعد الولي الصالح سيدي عمر بن عبد الجواد (عاش في القرن 17م) قطبا من الاقطاب حيث نجد له ما يقارب الخمس مائة تلميذ و مريد ومرابط ، منهم الولي الصالح المعروف سيدي علي بن عون .

و يعد سيدي عمر بن عبد الجواد (دائما وفق الذاكرة العكرمية) من السلالة الشريفة فقد رحل من المغرب الى تونس و هام فيها متنقلا من مكان الى مكان و عديد الوثائق في المغرب وفي تونس تؤكد انتساب العكارمة الى الأشراف و يتمتع بعديد الكرامات الى يومنا هذا (وقع العثور في أحد المنازل بالقصر على مخطوط ممزق ، غير تام و مجهول الناسخ يتناول قصة إدريس و هروبه الى المغرب وقد حكم فاس و تلمسان ثم تفرق أبناءه في كل أنحاء الوطن العربي وربما يكون سيدي عمر أحد أحفاد إدريس) .

وتعتبر حضرة " بابا" عمر من أبرز الحضرات في الجنوب التونسي والتي تقام له كل ليلة جمعة ، و يزار يوميا للتبرك و تهدى له الودائع و الذبائح و هو الولي الوحيد في مدينة قفصة الذي يأتونه في ليلة الجمعة فقط (يوم الحضرة) ما يقارب الألف زائر للتمتع بسماع ما نظم له من ذكر و مديح للرسول (ص).

و ترى الرواية العكرمية أنه عندما توفي الحسين بن علي بن أبي طالب هاجر أخوه الحسن إلى المغرب و تزوج فيها ، و ينتسب سيدي عمر بن عبد الجواد الى هذه السلالة الشريفة عن طريق الأدارسة . وقد قدم الى تونس صحبة والده سيدي عبد الجواد (مدفون حاليا في القطار) و " حطّوا " في الرقاب (التابعة لولاية سيدي بوزيد) أين تزوج و كان يتعبد تحت شجرة زيتون سميت فيما بعد زيتونة بابا عمر .

و عندما شارف سيدي عمر على الوفاة أوصى أقاربه أن يحمل جثمانه على "بغلة"، قائلا :"

إدَوني خلّي البغلة تغرّب، البركة (جلوس الحيوان) الأولى ثوروها و البركة الثانية إدفنوني" و قد كانت المحطة الثانية التي وصلت إليها (البغلة) هي المنطقة التي سميت حديثا بالقصر قفصة .

و هذه الأسطورة أو الرواية إن صحَ التعبير التي تصف وفاة شيخ العكارمة و كيفية قدومه إلى منطقة القصر من ولاية قفصة تأخذ مشربا دينيا تقديسيا ، فعادة ما إعتاد الصوفية على الرغبة في الإنتساب إلى آل البيت و التأثر بالسيرة النبوية الشريفة لذلك وردت قصصهم و رواياتهم التاريخية مفعمة بالكثير من الصور و الأحداث المشابهة لسيرة النبي (ص) أو أفراد عائلته .

إن الرواية العكرمية حول وفاة جدَهم و التي تتضمن وصاية من الولي الصالح تقول بدفنه في المكان الثاني من توقّف " البغلة " ، تتشابه هذه الرواية مع قدوم النبي محمد إلى المدينة المنورة وهو راكب ناقته ، و عندما كثر الترحاب بسيدنا محمد من طرف أهل المدينة طلب النبي بأن يسمح للناقة بالراحة بعد سفرة متعبة ، فأتخذ أهل المدينة من مكان وقوف ناقة الرسول (ص) فضاء للعبادة ألا وهو مسجد النبي محمد .

وبذلك أعتبرت منطقة القصر قفصة الموطن الأخير لسيدي عمر بن عبد الجواد و مثلت هذه الضاحية الشرقية من مدينة قفصة الفضاء الجغرافي الذي إحتضن ضريح الشيخ سيدي عمر أين نصب مقامه الصوفي أو زاويته الشهيرة ، وعند مماته رثاه تلميذه سيدي علي بن عون بقصيدة من الشعر الملحون مطلعها :

يا جحفة الشيخ طلت طلت على فجوج
الثنايا
و مالك يالعكرمي عمر ماعادت تجيب
الثنايا

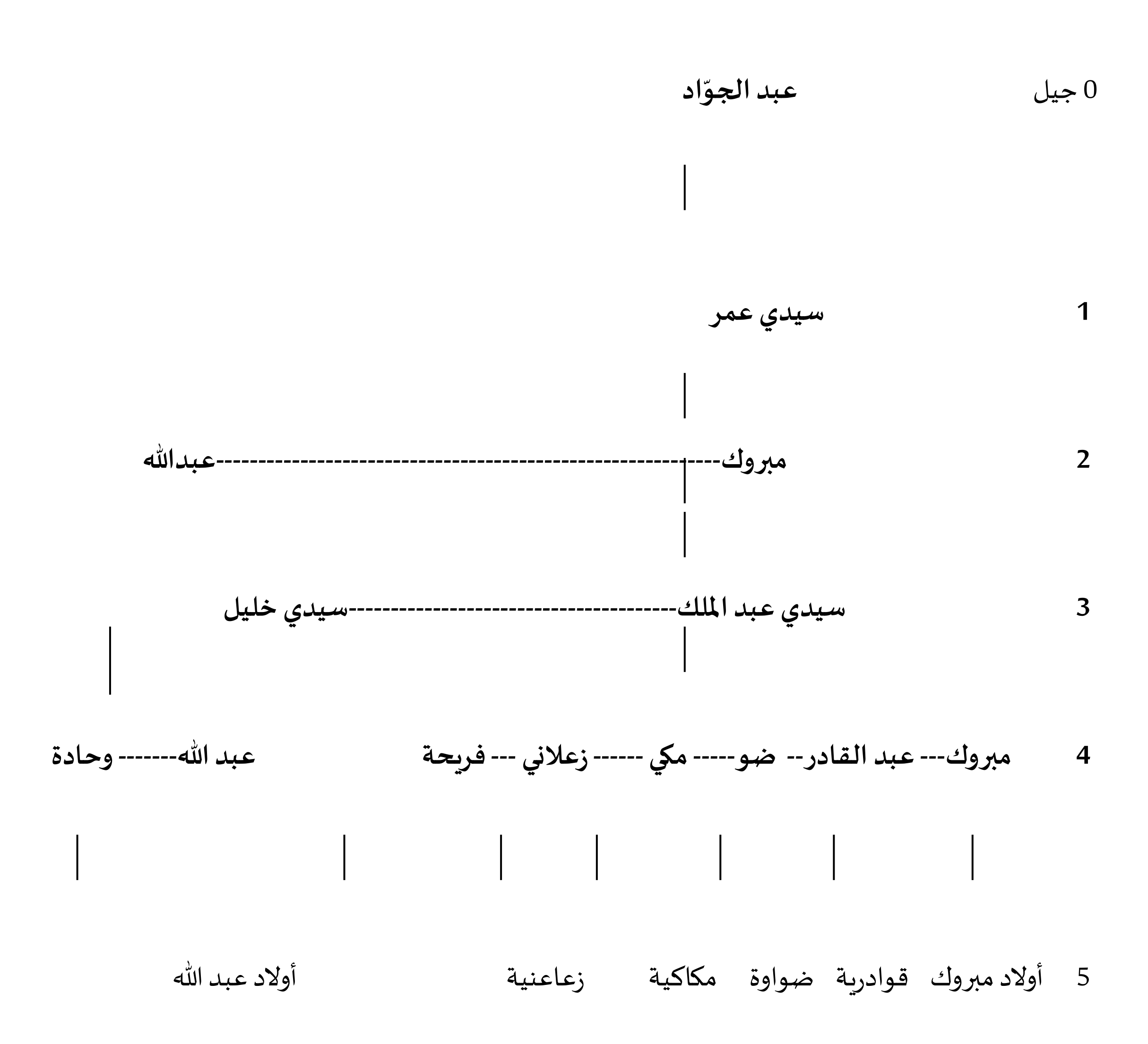


و تتضمن زاوية سيدي عمر بن عبد الجوّاد التي تتوسط مدينة القصر جامعا فسيحا يحمل فوقه قبة بارزة المعلم مقارنة بالزوايا الأخرى في المنطقة ، حيث يذكر مثلا شعبيا وقع تداوله في هذه الفترة (القرن 17م)" أن القبة التي ترى من بعيد هي القبة التي تستقطب أكثر ما يمكن من السكان البدو " .

و قد ورد في مؤلف مصطفى التليلي" قفصة و القرى الواحية المجاورة ..." أن مجموعة العكارمة إستقرت بقرية القصر حول ضريح " جدّهم " عمر بن عبد الجواد المتوفي في نهاية القرن 17 م وقد أقيمت زاويته سنة 1695 م (أنظر الصورة عدد 01)، في حين ظلت مجموعات أخرى من العكارمة متمسكة بحياة الترحال بمنطقتي السقي بالمظيلة (عكارمة الصحراء) و الرقاب رغم إعلانهم الإنتساب إلى هذا الولي .-187-

-187- التليلي (مصطفى) : قفصة والقرى الواحية المجاورة ... مرجع مذكور ، ص 341 .

<u>شجرة النسب الخاصة بفرقة العكارمة بالقصر قفصة</u>



أما سيدي عبد الملك بن مبروك (وهو حفيد سيدي عمر و أخ سيدي خليل) فقد عاش خلال القرن الثامن عشر ميلادي (18م) و يعتبر رجلا صالحا لأنه أسس بدوره جامعا مخصصا لقراءة القرآن الذي يحاذي جغرافيا زاوية سيدي عمر.

و قد أكمل سيدي عبد الملك بن مبروك حفيد سيدي عمر(أنظر سلالة أهل الزاوية) بناء زاوية جدّه و هو ما يفسر تواصل هيمنة أولاد سيدي عبد الملك على سلطة التصرف و الرقابة على الزاوية الى يومنا هذا، كما أن " وكيل" الزاوية (المشرف عليها) يجب أن ينحدر من هذا الفرع الرئيسي (أولاد سيدي عبد الملك) و من شروطه كذلك أن يكون شخصية قادرة على ربط علاقات مع مختلف حرفاء الزاوية سواء من العكارمة أو من الهمامة بصفة عامة.

و العديد من المخطوطات التي بقيت بحوزة أحفاده (من أبناء مهوب والزاهي) تقر و تترجم مكانة هذا الرجل الفاضل في نشر العلم و أحسن مثال يؤكد اهتمامه بالعلم هو الحبس الذي حبسه على أملاكه لفائدة من يقوم على المدرسة و الطلبة ، كما أنه أوّل من أهدى مدرسة و أول مدير و أوّل مدرس و أوّل من حارب فلسفة " الزوي "في القصر.

و في إطار ذكرنا لأهل زاوية العكارمة لا يمكن أن نغفل على شخصية الولي الصالح سيدي علي بن عون و هو أحد رجالات الاصلاح و الورع الديني و عاش في القرن الحادي عشر للهجرة (القرن السابع عشر ميلادي) و يقال أنه قدم من الساقية الحمراء و أستقر في بادئ الأمر بمدينة قفصة ،حيث تلقى العلم بزاوية سيدي عمر بن عبد الجواد نزيل قصر قفصة ثم إنتقل بالمكان الذي يوجد فيه ضريحه اليوم (معتمدية سيدي علي بن عون التابعة لولاية سيدي بوزيد) بعد أن عاش و تزوج و أنجب أبناء و ابنة وحيدة أسماها شبلة.

و من أهم ما يذكر عن الولي الصالح سيدي علي بن عون قولته الشهيرة :

" ستة و ستين دوار في وسط راسي مقيمة لا نار تشبح النار و لا من تغديلو هميمة*

و يقام للولي الصالح سيدي علي بن عون مهرجانا سنويا لمدة ثلاثة أيام (أواخر شهر أوت حيث ينصب الزوار خيامهم و يقيمون فيها , و تقام سوق اقتصادية و تجارية لتزويد حاجيات الزوار من المواد الاستهلاكية من خضر و غلال ولحوم . و الغاية الأساسية من المهرجان تتمثل في التماس بركات الولي الصالح ، وقد إكتسى هذا المهرجان سمعة كبيرة حيث يقصده أبناء ولاية سيدي بوزيد و الولايات المجاورة و سكان بعض المناطق الجزائرية الكائنة على الشريط الحدودي.

أما في ما يتعلق بالطريقة الصوفية التي تتبعها زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد فيمكن القول أن غياب المخطوطات و الوثائق الخاصة بتاريخ أهل زاوية العكارمة بالقصر حال دون التأكد من هذه المعلومة أو تلك (المعلومة المستقاة من من

المستجوبين) خاصة المعطيات المقدّمة من طرف شيوخ الزاوية و التي نقلوها بدورهم عن طريق أجدادهم عن طريق نفس المنهج الشفوي دائما .

أمام هذه الصعوبات التي ذكرت سلفا يمكن القول أن الجزم بإنتساب زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد لإحدى الطرق الصوفية المعروفة كالقادرية أو التيجانية أو الرحمانية أو حتى لإحدى تفرعات هذه الطرق يعد أمرا صعبا و يتطلب الكثير من التدليل من أجل تأكيد مدى صحة هذا الإنتساب .

---

* الهميمة : أي المرأة

فالشيوخ المشرفون حاليا على مقام سيدي عمر بالقصر (من أهل الزاوية طبعا) سواء كان هذا الإشراف ذا طابعا رسميا (وكيل أو حفيظ) أو مجرد إشراف أدبي (شيخ علم يحظى بالإحترام و يثق العامة في ذاكرته الشعبية)* يؤكد هؤلاء على أن زاوية سيدي عمر تتبع الطريقة الرحمانية عامة و تتبع الطريقة الحفوظيةالعزوزية-188- كفرع من فروع الطريقة الرحمانية .

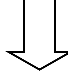
رسم لإنتقال الطريقة الرحمانية إلى زاوية العكارمة حسب رو اية أهل الزاوية

الشيخ عبد الرحمان الأزهري (1793/1725)

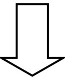
⇩

الشيخ محمد بن عزوز البرجي (1818/1750)

(إبنه سيدي مصطفى بن عزوز مؤسسزاوية نفطة)



الشيخ عبد الحفيظ الخنقي (1850 /1789)



أحفاد الشيخ عمر بن عبد الجواد

إن غياب التدوين أو التوثيق الخاص بمسألة الإنتساب الطرقي جعلنا نبحث كثيرا في الذاكرة الجماعية لأهل الزاوية ، و قد وصل بنا الطرق إلى معطى يمكن أن يفيد في بحث هذا الموضوع نصه هو أن أحد شيوخ العكارمة المسمى عبد القادر



قادري (متوفي حاليا) قد أخذ الطرقة الرحمانية عن سيدي مصطفى بن عزوز شيخ الزاوية العزوزية الرحمانية بنفطة (أول زاوية تتفرع عن هذه الطرقة بالجنوب التونسي) .

*مثل السيد محمد ضو (محمد با) الذي أجرينا معه مقابلة فردية

-188- الشيخ سيدي عبد الحفيظ الخنقي ولد عام 1789 بخنقة ناجي بالجزائر ، أخذ الطريقة الرحمانية العزوزية عن شيخه محمد بن عزوز البرجي و بعد وفاة شيخه تولى التدريس في زاويته ثم كثف تعاونه مع زاوية الشيخ مصطفى بن عزوز بنفطة في نشر الطريقة الرحمانية العزوزية .

إن التساؤل الذي يمكن أن يطرح هنا يتعلق بنوع الطريقة الصوفية التي تنتمي إليها زاوية سيدي عمر في بداية تأسيسها و قبل وجود الطريقة الرحمانيةعلى وجه الأرض (بالجزائر) ومن هم شيوخ الطريقة الذين تتلمذ على أيديهم سيدي عمر بن عبد الجواد ، إذا علمنا أن هذا الأخير قد عاش خلال القرن السابع عشر ميلادي ، في حين أن نجد أن الطرقة الرحمانية قد تأسست في القرن الثامن عشر على يد الشيخ عبد الرحمان الأزهري (1793/1725) .

الفرضية المرجحة و الأكثر منطقا يمكن أن تتمثل في كون سيدي عمر بن عبد الجواد كان رجل علم و تربية و مدرس للقرآن الكريم و الفقه الديني (وهو ما أثبتته الوثائق و المخطوطات التي تحصّلنا عليها) و كان همّه الوحيد نشر دين الأخلاق و التسامح بين أهل الجنوب التونسي (و هو ما يدعم فرضية أن زاوية العكارمة هي زاوية مرابطية كذلك) ، و قد نعته أحد أحفاده *بأنه كان شيخ "مزار" أي يزوره الناس من أجل التبرك فقط .

بمعنى أن الرجل (الولي الصالح) لم يكن شيخ طريقة نقم له الحضرة و الزردة و غيرها من الطقوس الروحية المعمول بها حاليا ، و هذه الفرضية تبدو أكثر قربا للواقع من الفرضيات الأخرى لأن سيدي عمر و كما ذكرنا سلفا عاش بين (1604 م /1695 م) و سيدي عبد الرحمان مؤسس الطريقة الرحمانية عاش بين (1725م/1793م) و هي تواريخ نجدها شبه متطابقة في العديد من المصادر التاريخية و الإجتماعية لأبحاث كل من الفرنسيين و أحمد ابن أبي الضياف و مصطفى التليلي و غيرها من المصادر .

و لو ذهبنا قليلا في الفرضية الثانية القائلة بأن أهل زاوية العكارمة قد أخذوا الطرقة الرحمانية عن شيخ الزاوية العزوزية بنفطة فإننا لن نجد دراسات أو كتابات صوفية اؤكد وجود صلة ولو ضعيفة بين الزاويتين ، كما أن شجرة التفريع الخاصة بالزوايا الرحمانية في شرق الجزائر و غربي البلاد التونسية لم تتضمن إسم الولي الصالح عمر بن عبد الجواد أو حتى شيخ من الشيوخ التابعين له أمثال إبنه سيدي المبروك أو حتى حفيده سيدي عبد الملك (صاحب الزاوية الفرعية للعكارمة) .

و من هذا المنطلق يمكن أن نتوصل إلى حقيقة شبه مؤكدة مفادها أن أهل بابا عمر ينسبون أنفسهم تاريخيا إلى الطريقة الرحمانية (وهو نفس الفعل التاريخي الذي يهم رمزية الجد المؤسس و إنتسابهم لأهل البيت) ، و يقيمون الحضرة بإسمها حتى يحافظوا على هبة هذه الزاوية و على كرامات شيخهم سلطان الجان ، دون وجود رابط قدسي أو معنةي يربطهم بهذه الطريقة .

و هذا الطرح ينطبق كذلك على تاريخهم قبل ظهور الطريقة الرحمانية ، فقد ذكر الباحث الأنثروبولوجي المنذر كيلاني في دراسته حول الزوايا الصوفية بمنطقة القصر قفصة أن الطريقة التي كان يتبعها أهل سيدي عمر هي الطريقة القادرية ، و أن هؤلاء يؤكدون ذلك (و دائما شفويا) من خلال الأسطورة التي تتحدث عن عن وجود قرابة دموية اجمع بين سيدي عمر و سيدي بوعلي النفطي (إبن خالته) الذي أخذ الطريقة عن الشيخ عبد القادر الجيلاني عندما رآه في المنام .

و يمكن أن نجد إجابة لدى بعض التابعين أو المريدين لسيدي عمر حول هذا التداخل بين الطرق الصوفية عبر تاريخهم الطويل و كيف أن زاويتهم تنتمي فترة إلى القادرية ة فترة أخرى إلى الرحمانية ، فكان مضمون الإجابة هو أن هذا التغيير في الإنتساب الطرقي لا يمثل إشكللا داخل الذاكرة الدينية الشعبية و لا يمس من درجة الإنتماء وجوهر الإيمان بالدين الإسلامي ، لأن الكثير من الزوايا الدينية في تونس قد عرفت هذا الإنتقال بين أيادي مختلفة من الشيوخ ، فسيدي عمر مثلا قد يكون أخذ العلم من أحد شيوخ القادرية (شيخ يسمى عندهم بلقاسم) دون أن يسلك الطريق القادري ، فهنال فرق بين أن يتربى على يده و بين أن يسلك طريقه فالدين مقامات ، و تدليلهم الثاني يقوم على فكرة أن جميع الطرق تلتقي في طريقة واحدة ألا وهي طريقة الحقيقة و الغاية واحدة هي التقرب من الله.

إن أبرز ما يمكن إستنتاجه من هذا العرض أن زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد هي زاوية طرقية "تشتغل" تحت إسم الطريقة الرحمانية حاليا سواء بوجود أو بغياب الرابط التاريخي و الطقوسي الذي يجمعها بها ، و هذا نلحظه عبر الأذكار و القصائد التي تتناول شخصية سيدي عبد الحفيظ مؤسس زاوية الحفوظية الرحمانية مثل القصيدة التي تدوال في الحضرة العكرمية و التي تقول في مقدمتها :

الله ربي لا ثاني واحد غني قديم باقي سلطان قادر مريد

وللشروع في الحديث عن حاضر زاوية "بابا عمر" (كما يطلق عليه أحفاده) لا بد من الإشارة إلى طبيعة الزوار الذين يتوافدون على هذه المؤسسة الدينية الشعبية اليوم ، فالسؤال الذي يمكن أن يطرح ضمن هذا الباب من المبحث الرابع يتجسد مضمونه في الآتي :

من هم الأفراد الذين يمكن أن نطلق عليهم صفة حرفاء الزاوية ؟ و من هم الأفراد الذين يأتون لزيارة الولي الصالح سيدي عمر مناسباتيا ؟

---

*مقابلة مع السيد محمد ضو (91 سنة)، مذكور سابقا.

- جدول(8):توزيع العينة حسب الهوية أو الإنتماء

الجنس/لإنتماء	فرقة العكارمة	عروش القصر	همامة قفصة	همامة سيدي بوزيد	مناطق أخرى من الجمهورية	لا إجابة	**مجموع العينة**
ذكور	**%45**	**%6**	**%6**	**%15**	**%26.75**	**%1.25**	**80**
إناث	**%25**	**%4**	**%13**	**%18**	**%40**	**/**	**120**
المجوع العام	**66**	**10**	**20**	**33**	**70**	**1**	**200**

المصدر: نتائج الدراسة الميدانية

إن المتمعّن في هوية " زيار" سيدي عمر بالقصر يمكن أن يلحظ تنوّع و تباين أصولهم و إنتماءاتهم الجغرافية و هذا ربما يفسر شعبية هذه الزاوية في كامل بلاد الجمهورية (هناك الكثير من الأفراد الذين يأتون إلى منطقة قفصة يبدون رغبتهم

في زيارة مقام سيدي عمر) حيث بيّنت المعطيات الواردة في إستمارات الإستبيان أن 40% من الإناث اللاتي يزرن زاوية العكارمة ينتمون لمناطق من خارج ولاية قفصة كولاية القيروان (السبيخة خاصة)

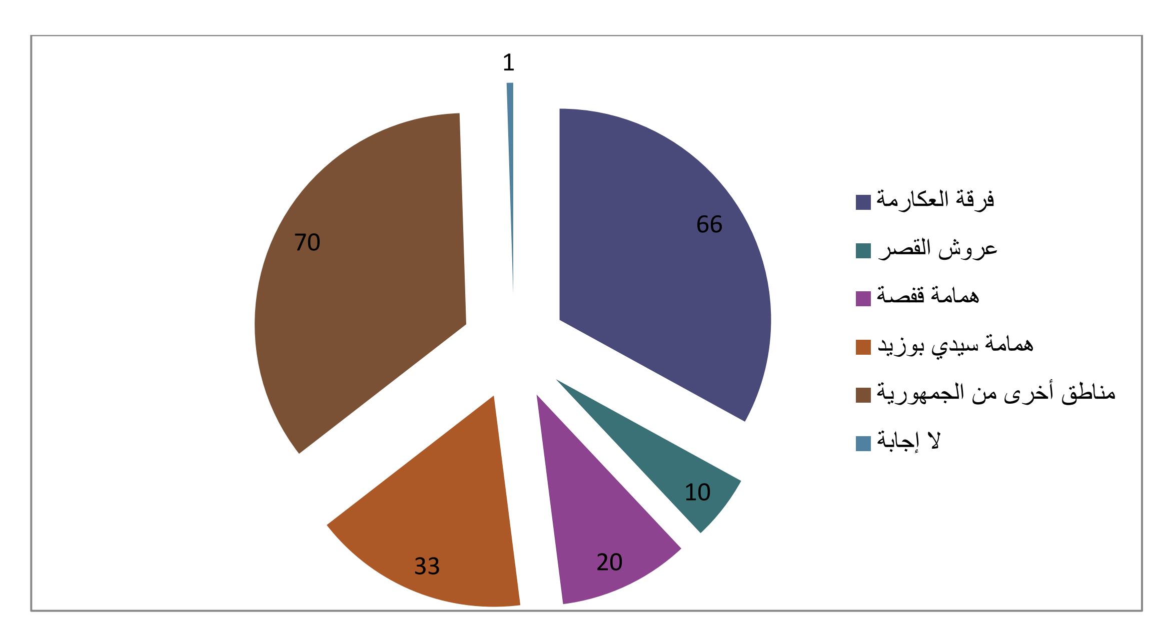
وولاية القصرين وولاية الكاف نظرا لوجود ترابط دموي وتاريخي بين هذه المنطقة وفرقة العكارمة بالقصر حيث تقول الرواية عند أهل الزاوية أن سكان " فريقيا " بصفة عامة كانوا سابقا يعتقدون في "بابا" عمر و مصدر هذا الإعتقاد هو أن رجلا من العكارمة " الهطاية" ساعد إمرأة من هذه الجهة في الشفاء من العقم مستخدما لحجر الصوّان و عندما رزقت بأبناء سمّت ولدها الأول عمر و الثاني عبد الملك .

إن زوار سيدي عمر ينحدرون من عدة جهات من البلاد التونسية و خاصة من جهة الكاف و هذا الترابط الصوفي بين زاوية العكارمة و سكان الكاف يفسّر بوجود علاقات تاريخية القائمة على التبادل التجاري بين"الهطاية"و أهل "فريقيا" (مبادلة التمر بالحبوب) كما يفسر هذا الترابط الروحي بعلاقات المصاهرة التي أحدثت بين الطرفين و التي كانت نتيجة لهجرة بعض العائلات العكرمية إلى منطقة الكاف و الإستقرار فيها ووجود بعض الأفراد الذين يحملون لقب "العكرمي" ربما يؤكد هذه الفرضية.

نفس هذه الملاحظات و الإستنتاجات يمكن أن تنطبق على فئة الذكور الزائرة (من مناطق مختلفة من الجمهورية) لزاوية سيدي عمر والتي مثلت كذلك نسبة هامة من حجم الوافدين على هذا الفضاء الصوفي (قرابة27%) لكن لا بد من الإشارة إلى الخصوصية التي تحملها هذه الفئة الإجتماعية و المتمثلة في تقلص درجة الإعتقاد لديها بكرامات الولي مقارنة بالنسوة ، فمفهوم الإعتقاد لديهم يكاد ينحصر في بركة المقام فحسب (مقام أحفاد النبيّ تكون دائما طيّبة) .

الأفراد الذين يأتون في المرتبة الثانية في الزيارة لزاوية سيدي عمر هم أهل الزاوية في حد ذاتهم إذ نجد أن نسبة تقارب 45% من الذكور الوافدين على الزاوية هم من فرقة العكارمة في حين تظهر مفارقة هنا بين فئتي الذكور و الإناث من الفرقة ذاتها. فرغم سيطرة الجنس الأنثوي على على حجم العينة الزائرة فإن نسبة النسوة " العكرميات" لا تتجاوز 25% من النسبة العامة للجنس الثاني وربما يفسّر تقلص عدد " بنات بابا عمر" داخل الزاوية و خاصة يوم الزيارة (الخميس) لقرب مقر الزاوية عن سكناهم لذلك تكون زياراتهن قصيرة زمنيا مقارنة بالنسوة الأخريات ، كما يمكن أن نجد تفسيرا آخرا لتقلص هذه النسبة وهو إشراف بعض العائلات غير العكرمية على الزاوية (دار الأدب حاليا) وهو ما أفرغ لدى العديد من النسوة العكارمة الرغبة في زيارة جدهم سيدي عمر و بقي بذلك الإعتقاد لديهن باطنيا دون أن يرتبط بأي شكل من أشكال الممارسات الصوفية أو الطقوسية .

رسم بياني (08) : هوية أفراد العينة



أما همامّة سيدي بوزيد فإنهم يأتون في المرتبة الثالثة من حيث عدد الزوار الوافدين على مقام سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر وخاصة منهم سكان معتمدية الرقاب الذين يعدون جزء لا يتجزأ من فرقة العكارمة ، و يتبادل أهل الرقاب في ما بينهم عدة روايـات شفوية

تدعّم علاقة سيدي عمر بمنطقتهم منهم من يرى أن هذا الولي الصالح أقام بعد قدومه من الساقية الحمراء (المغرب) ببيت قرب شجرة زيتون في الرقاب و أصبح هذا المكان يسمى بزيتونة بابا عمر و من غرائب الأمور أن الحشائش لا تستطيع أن تنمو فيه إلى يومنا هذا و يفسر أهل الذكر أن ذلك يرجع إلى نظافة هذا المكان (رمزية الفضاء الجغرافي) .

في حين يعتقد عكارمة القصر في الرواية القائلة بأن سيدي عمر سكن تحت شجرة الزيتون بالرقاب وهو مكان مبارك إلى اليوم و لذلك تقام " زردة " الزيتونة كل عام في فصل الصيف ثم جاءت به "بغلته " (أنثى الحصان) إلى منطقة القصر بقفصة .

إن إرتفاع نسبة الزوار القادمين من جهة الرقاب مرجعه العلاقة الدموية والروحية التي تربط سكان هذه البلدة من ولاية سيدي بوزيد بجدهم سيدي عمر بن عبد الجواد (يمثلون 15% من فئة الذكور و 18% من الإناث) .

لذلك تعبّر الزيارة لزاوية بابا عمر عن علاقة تبادلية بين أهل الزاوية و حرفاءهم من مختلف الجهات التونسية داخل قفصة وخارجها وهذا التبادل ينضمن الحاجيات الروحية التي يوفرها المقام الصوفي من جهة كما يتضمن الحاجات المادية التي يقدمها حرفاء الزاوية من جهة ثانية و يعتبر عكارمة الرقاب أهم الحرفاء المخلصين لزاوية سيدي عمر .

وبذلك تنشأ علاقة منفعية بين أهل الزاوية و حرفائهم الدائمين و هي علاقة تقوم بالأساس عل تطابق الإستراتيجيات بين الولي الصالح و المريدين . كما تعبر هذه الصلة الوثيقة عن صورة نمطية لمختلف الزوايا في تونس و لنا ما يرويه المنتصر

ابن أبي لحية في مؤلفه "نور الأرماش في مناقب القشاش" عن المقابل الذي يتقاضاه الشيخ أبي الغيث من "فقراء" قفصة خير دليل على ذلك . فزاوية قفصة المنتسبة لأبي الغيث قادرة على تأدية و ظائفها بفضل إنتماءها للطريقة القشاشية و إعتمادا على إستغلال صورة الولي و سمعته وصيته و بذلك فهي مطالبة في المقابل بجمع الفتوح لفائدة شيخ الطريقة و تلبية طلباته. ذكر المنتصر المنسوجات التي دأب خاله أحمد البرجي على تقديمها للشيخ أبي الغيث بمناسبة كل زيارة لاسيما أن منسوجات قفصة كانت متقنة الصنع ، وقد واصل المنتصر نفسه هذه العادة بعد توليه التقدّم على الزاوية .

حيث كان يحمل له أنواعا من الأردية التي كان الشيخ يقوم ببيعها لدعم مداخيل الطريقة -189- .و يذكر المنتصر في أكثر من مناسبة في كتابه أنه كان يقدّم للشيخ أبي الغيث بصورة شبه منتظمة المنتوجات الفلاحية المميزة لمنطقة قفصة و خاصة الفستق و نوعا من التمور المعروف بالكسبّة وهو قابل للخزن لمدة مطوّلة. 190-

أما في ما يتعلق بمضمون "الزيارة" أو "الوديعة" التي يحملها الوافدون على زاوية سيدي عمر بالقصر فتتمثل في البخور و الشمع و قصعة البركوكش (أكلة تقليدية عرف بها أهل قفصة شبيهة في تركيبتها بالمحمّصة) كما يمكن للزائر أن يقدم مالا لفائدة الصندوق الخاص بتمويل الزاوية . وقد عوّض هذا الصندوق عادة قديمة كانت سائدة عند العكارمة وهي التصدّق بالمال لغرض طبخ كمية هائلة من الكسكسي و جلب "القصاعي" المليئة بالذبائح من دار الوكيل إلى الزاوية حتى يستفيد منها الفقراء والمساكين الوافدون على هذا الفضاء.

وفي قراءة متمعّنة لموقف الزوار من هذه الهدية التي يأتي بها المعتقدون في كرامات الولي الصالح سيدي عمر ، نجد أن أغلب الزوار يرون أن أن هذه الودائع هي عبارة عن صدقة لله أي تعطى لخدمة الزاوية (الوكيل عادة) ثم توظف في خدمة الزاوية و المحتاجين كذلك و ليست لروح الولي الصالح كما يدّعي البعض . و من هذا المنطلق فهي واجبة على كل الزوار و يعلل أحد الزوار هذا السلوك بكون النبي (ص) "قدّم يده للهديّة" .

النتائج الميدانية بيّنت أن نسبة 59.5% من الزوار (إناثا و ذكورا) أكّدت أن الهدية أو الوديعة مهما علا شأنها أو نقص يجب أن تعطى لأحباب الله أي الفقراء و المساكين ، و قد لمسنا في وجوه هذه الفئة من المستجوبين نوعا من الشك أو الريبة حول مصير هذه "الفتوحات " بعد أن تقدّم لوكيل الزاوية .

نسبة أخرى لابأس بها من الزوار (19%) أبدوا موقفا معارضا لجلب الهدية إلى مقام طيب مثل زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد و أعتبروا هذا الفعل مجرد بدعة لم يأمر بها لا الله و لا الولي الصالح ، أما الذين كانوا في صف المؤيد لجلب



الوديعة إلى سيدي عمر فقد بلغت نسبتهم 16% و كانت النسوة كالعادة مسيطرة على حجم هذه الفئة بإعتبار الأمل الكبير الذي تحمله المرأة في قدرة شيخها على الخلاص و تحقيق أمانيها المادية و الروحية .

-189- ابن أبي لحية (المنتصر) : نور الأرماش في مناقب القشاش ، تحقيق لطفي عيسو حسينبوجرّة ، نشر المكتبة العتيقة ، 1988 ، ص 396 .

-190- التليلي (مصطفى) : ققصة و القرى الواحية المجاورة ... مرجع مذكور ، ص 333 .

جدول (9) : موقف الزوار من الهديّة أو "الوديعة"

الجنس/ الموقف	صدقة لله	صدقة للولي الصالح	بدعة و إبتزاز	لا إجابة	مجموع العينة
الذكور	**(%75)60**	(12.5%)10	(%0)00	(%12.5)10	80
الإناث	(%49)59	(%18.2)22	(%32)38	(%0.8)1	120
المجموع العام	**119**	**32**	**38**	**11**	200

وحسب عكارمة الزاوية فإن الجيل الجديد من الخدمة هو الذي غيّر مفهوم "الزيارة" إذ أصبحت تعبّر لديهم عن منفعة شخصية قبل مصلحة الزاوية أو الفئات المحتاجة فهم عادة لا ينتمون لفرقة العكارمة لذلك نجد أنهم تحركهم في الغالب دوافعهم المادية في مؤسسة تطغى عليها الإعتقادات و الممارسات الروحية. تقول إمرأة من "بنات الزاوية" :" بابا عمر ما يطلبش ، الخدامة هوما اللي يقلقو في الناس".



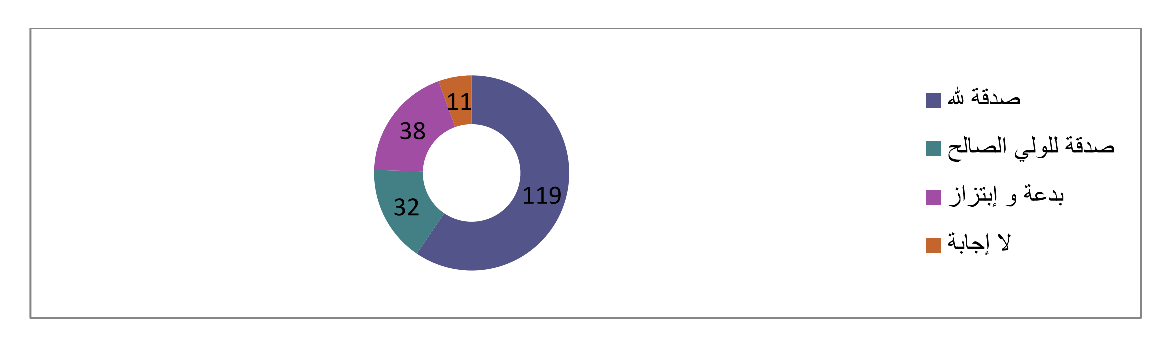
ومن بين الطقوسات الروحية التي ميزت سابقا حضرة سيدي عمر بن عبد الجواد و المتعلقة دائما بمسألة الهدية أو الوديعة نجد أن المريض بعد أن يشفى من مرضه النفسي ينطق وسط مجلس الحضرة بالزيارة التي سوف يعطيها لفائدة زاوية سيدي عمر.

لقد أدّى موت المؤسسين إلى إنحراف تلك الزوايا عن دورها الأصلي فصارت مقصدا لإلتماس البركة و طلب المنفعة بتقديم العطايا و الهدايا و إقامة الحضرات مع ما يصاحب ذلك من أعمال الشعوذة و الخوارق . ففقدت بذلك دورها الإجتماعي خاصة بعد أن صارت - عن طريق الوراثة - تحت مسؤولية أفراد لا نصيب لهم من الصلاح إلا إسمه حوّلوها إلى مقر طرق صوفية يمارسون فيها نشاطاتهم و يتمعّشون من مداخيلها .-191-

---

-191- العجيلي (التليلي) : مرجع مذكور ، ص35 .

رسم بياني (09) : موقف أفراد العينة من " الزيارة "أو الهدية



يمكن أن يتضح من خلال نتائج العمل الميداني أن ظاهرة "الزيارة" أو جلب الحريف للهديّة إلى مقام الولي الصالح قد تغير مضمونها و بالتالي تغير رمزية هذا الفعل ، فقد أشار أغلب المستجوبين داخل مقام سيدي عمر إلى أن الوديعة كانت تقدم سابقا لشخص الولي الصالح إعتقادا في رمزيته الدينية أو الروحية ، أما اليوم فأغلب "حرفاء" الزاوية يؤكدون على دفع الهدية لله أي للفقراء و المساكين .

جدول(10) يبيّن الدخل السنوي المتأتي من الزيارات للطرق الصوفية في تونس(1925)

إسم الطريقة	الدخل السنوي المتأتي من الزيارات (بحساب الفرنك)
القادرية	120000
الرحمانية	97000
العيساوية	56310



التيجانية	24000
السلامية	62445
سيدي بوعلي	24570
الشاذلية	31270
المدنية	5000

-192-

-192-A.G.T, Tableau récapitulatif, resourses des confréries religieuses muslmanes en Tunisie d'aprés renseignements officiels fournis par les CC,et les bureaux militaires des affaires indigènes .D97-3.

يتضح من خلال إجابات المبحوثين ومن خلال المعطيات الواردة داخل هذا الجدول أن "الزيارة " أو الهدية التي يأتي بها أتباع الطرق الصوفية إلى الزاوية ساهمت بقسط وافر في تقوية نفوذ هذه الطرق من الناحية المالية بالأساس ، وقد وقع توظيفها من قبل الأولياء و المشائخ - إلى جانب الأراضي و الأملاك المحبسة - من أجل فرض الهيمنة المادية و الروحية على الأتباع و المريدين.

كما إرتبط مفهوم الزيارة عموما عند الصوفية بمفهوم أو شرط أساسي ألا وهو النيَة الصادقة فيحبذ في الوافد على الزاوية أن يتمتع بهذا الشرط الروحي حتى تقبل جميع أعماله داخل هذا المقام الديني من صلاة و دعاء و فعل الخير ، وحتى يصل إلى مبتغاه النهائي وهو نجاح هذه الزيارة "المباركة ".

و قد نادى الكثير من الصوفية الأوائل بالتقيد بشرط أو "مقام " النيّة الصادقة في جميع أعمال المسلم ، قال الثوري لرابعة العدوية التي عرفت بكثرة تعبدها و نسكها والتي عرفت كذلك بحكمها الصوفية : " ما حقيقة إيمانك ؟ " فقالت : ما عبدته خوفا من ناره و لا طمعا في جنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبَا له و شوقا إليه . وقيل لها " ما تقول في الجنة ؟ " فقالت : " الجار قبل الدار ".-193-

و لهذا كانت النية التي هي مبدأ الأعمال أصلا في العبادات عند الشرع و روحا لها حتى إن العمل إذا خلا عنها بطل و لا يعتد به المكلف في الإمتثال ، قال النبي عليه الصلاة و السلام : " إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل إمرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله و رسوله ، ومن كانت هجرته إلى الدنيا يصيبها أو إلى إمرأة يتزوجها ، فهجرته إلى ما هاجر إليه ".-194-



كما عرَف الصوفي أبو إسماعيل الهروي الصدق في مؤلفه "منازل السائرين إلى الحق عز و جل" بقوله : " الصدق إسم لحقيقة حصولا و وجودا و هو ثلاث درجات : الدرجة الأولى صدق القصد و به يصح الدخول في هذا الشأن و بتلافي كل تفريط و بتدراك كل فائت و يعمر كل خراب ، و علامة هذا الصادق أنه لا يحتمل داعية إلى قفص عبد و لا يصبر على صخبة ضد و لا يقعد عن الجد مجال ، الدرجة الثانية أن لا يتمنى الحياة إلا للحق و لا يشهد من نفسه إلا أثر النقصان و لا يلتفت إلى ترقية الرخص ، الدرجة الثالثة : الصدق في معرفة

-193- ابن خلون (عبد الرحمان) : شفاء السائل و تهذيب المسائل ، تحقيق الدكتور محمد مطيع الحافظ ، دار الفكر بدمشق ، الطبعة الأولى ، 1996 ، ص 69.

-194- ابن خلون (عبد الرحمان) : نفس المرجع ، ص 42.

الصدق فإن الصدق لا يستقيم في علم أهل الخصوص إلا على حرف واحد وهو أن يتفق رضا الحق بعمل العبد راضيا مرضيا فأعماله إذن مرضية و أحواله صادقة و قصوده مستقيمة .-195-

إن المتأمل في هوية الزوار الوافدين على مقام سيدي عمر بن عبد الجواد يلحظ بصفة جلية تقلص الروابط الروحية بين " القصارة" و زاوية العكارمة فالزوار المنتمين لمختلف المجموعات الإثنية في القصر نسبتهم لا تتجاوز 5% من الوافدين على هذا المقام الصوفي رغم أنهم يمثلون الأغلبية من حيث الحجم الديمغرافي في المنطقة .

إن غياب القصارة بصفة شبه تامة عن زاوية العكارمة لا يفسّر فقط بضعف الإعتقاد لديهم في ظاهرة الأولياء الصالحين (يعتقد أغلب القصارة في الديانة المكتوبة و الرسمية و يعتبرون زيارة الزوي ظاهرة إجتماعية مؤشرة على درجة التخلف و الإنحطاط لدى الأفراد الممارسين لها) . و إنما مرجعه كذلك أن زاوية سيدي عمر مرتبطة إرتباطا وثيقا بفرقة إثنية معيّنة و بفضاء جغرافي يحمل حدودا معنوية خاصة بفرقة العكارمة . لذلك يفضّل القصارة آداء الزيارة أحيانا إلى بقية الزوايا المقامة في قفصة والقصر أين يمكن أن تستقل هذه المؤسسة الطرقية عن سيطرة فرقة أو عرش ما مثلما هو الشأن بالنسبة لسيدي بونوّارة في بلدة القصر.

كما يمكن أن يفسّر هذا التباعد أو الإنفصال "الروحي" بين القصارة و العكارمة بالإختلاف الواضح بينهم في مستوى طبيعت التفكير أو التصوّر الصوفي . حيث يرى القصارة أن الممارسات الصوفية داخل زاوية سيدي عمر (خاصة الحضرة) لا يمكن أن تعبّر عن طريقة من طرق الشريعة الإسلامية و إنما هي ممارسات في الشعوذة توظّف من قبل العكارمة لإبتزاز السذج من البدو الذين يعيشون حالة من الفقر الروحي و التخلف الفكري.



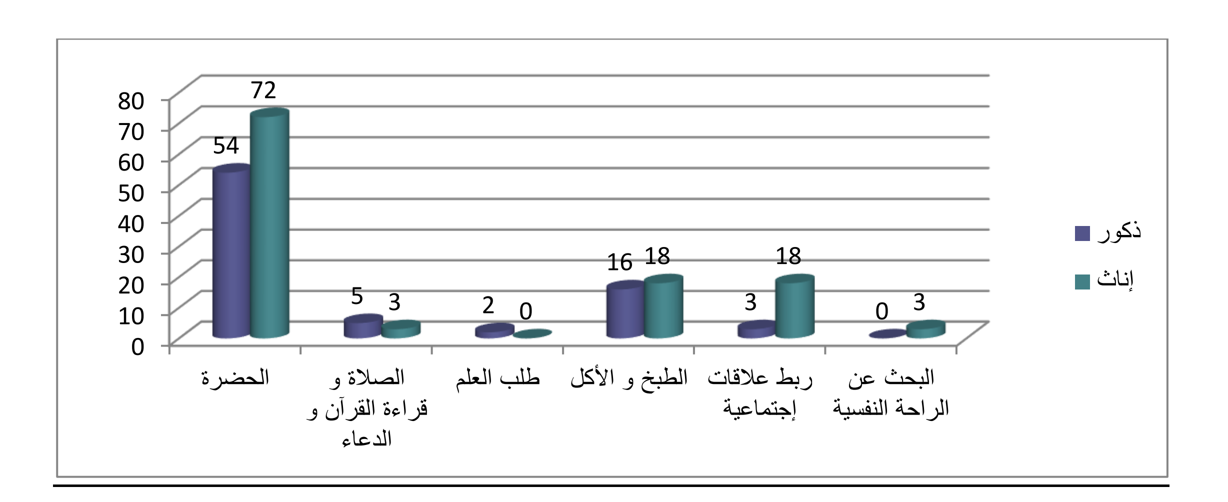
-195- الهروي (أبو إسماعيل) : منازل السائرين إلى الحق عز شأنه ، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى الجبالي و أولاده ، مصر ، الطبعة الثانية ، 1966 ، ص 21.

جدول (11) يبيّن الغرض من زيارة زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر قفصة

نوع الجنس /النشاط	الحضرة	الصلاة وقراءة القرآن والدعاء	طلب العلم	الطبخ والأكل	ربط علاقات إجتماعية	البحث عن الراحة النفسية	مجردالزيارة	مجموع العينة
الذكور	54(67.5%)	5(6.25%)	2(2.5%)	16(20%)	3(3.75%)	-	-	**80**
الإناث	72(60%)	3(2.5%)	-	18(15%)	18(15%)	3(2.5%)	6(5%)	**120**
المجموع العام	**126**	**8**	**2**	**34**	**21**	**3**	**6**	**200**



رسم بياني (10) : الأنشطة الممارسة داخل زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد



المبحث الثاني: زاوية العكارمة : فضاء ديني – تعليمي

قبل التطرق إلى الحديث عن الممارسات الدينية التي يقوم بها زوار زاوية سيدي عمر ، لابد من الحديث عن فضاء الزاوية الذي مثل ولفترة لابأس بها ركنا للتصوّف و التزهد من طرف الولي الصالح نفسه ، حيث يعرّف إبن خلدون في كتابه المقدمة ظاهرة التصوّف : على أنها طريقة حق و هداية سلكها سلف الأمة و كبارها من الصحابة و التابعين تقوم على العبادة و الإنقطاع إلى الله تعالى و الإعراض عن زخرف الدنيا و زينتها و الزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة و مال وجاه و الإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة.

وقد إنتقل سيدي عمر من التعبد تحت شجرة " الزيتونة" بالرقاب إلى التعبد و التزهد داخل "الخلوة " (ركن نجده عادة داخل الزاوية يخصص للإنعزال و الزهد عن الدنيا) ، وأوّل خلوة تعبد بداخلها بابا عمر هي خلوة سيدي قناو بمطماطة ثم خلوته الأصلية بزاوية العكارمة بالقصر. فسيدي عمر بن عبد الجواد مثل طيلة فترة حياته رجلا صالحا طهورا فالولي الصالح عادة ما جسد للناس و لتابعيه خاصة مرجعية قيمية ورمزا دينيا وتاريخيا في ذات الوقت.

أما فيما يتعلق بالممارسات الدينية التي لمسناها لدى زوار زاوية العكارمة فكانت مفعمة بالكثير من الغموض و في نفس الوقت كانت مليئة بالرموز و الدلالات التي حملت تعابيرا مختلفة ،وهو ما سمح لنا بمجال خصب واسع لبحثنا الإجتماعي ، فهذا الرصيد الهائل من الرموز الثقافية التي يمتلكها الجنس البشري يجب أن يكون المصدر الرئيسي لأي



محاولة طموحية لفهم و تفسير سلوكيات الأفراد و المجموعات البشرية وبعبارة أخرى فالروح الرموزية الثقافية بلمساتها الميتافيزيقية تصبح آداة بحث مميزة في دراسة السلوكيات الفردية و الإجتماعية المعاصرة. -196

و في إطار الإجابة عن سؤالنا : ماهو الغرض من زيارة زاوية العكارمة ؛ يمكن أن نستشف بعض الممارسات الدينية التي دأب زوار الزاوية على آداءها داخل هذا الفضاء ، حيث يأتي 20% من الزوار للتبرك بالمقام فحسب رأيهم تعد زاوية العكارمة مقاما طيبا و يقرب من الله وقد ورد تعريف البركة عند J-CHELHOD في كتابه " البركة عند العرب" الصادر سنة 1955 على أنها التأثير الخيرللمقدس لدى وسيط التأثير فوق الطبيعي ، ولفظ البركة لا ينطبق فقط على الأولياء بل على الإلاه من جهة أخرى إلى جميع الأشياء التي يعتبرها الدين خيّرة .

-196- الذوادي (محمود) : التخلف الآخر : عولمة أزمات الهويات الثقافية في الوطن العربي في العالم الثالث ، الأطلسية للنشر ، ص 39.

في حين أن 7% منهم يأتون إلى زاوية العكارمة لآداء الصلوات الخمس و قراءة القرآن و من أجل الدعاء و الذكر ، أما الذين يأتون لقراءة الفاتحة على أرواح الميتين فبلغت نسبتهم 20% من أفراد العينة و عادة ما تؤدي النسوة قراءة الفاتحة على ضريح الولي الصالح (الدربوز) بعد حوادث معيّنة مثل: المرض و المشاكل العائلية ، الكوارث الطبيعية و الفشل المهني ... و غيرها ، كما أن هناك جانب من الزوار يأتي لقراءة الفاتحة عوض شخص آخر يكون قريبا أو حبيبا ، و لكنه يجد صعوبة في القدوم إلى الزاوية .

و أعتبر كثير من الزهاد و الصوفية الأوائل - مقتدين في ذلك بالنبي (ص) - أن الصلاة المفروضة نوع من المعراج الذي ينقلهم مباشرة إلى الحضرة الإلاهية ، كما أن " مفتاح الجنة الصلاة " ... لكن الصلاة كانت بالنسبة للصوفية تعني ما هو أكثر من ذلك ، فقد ربط البعض كلمة " صلاة " بالجذر اللغوي " وصل " و بهذا صارت الصلاة بالنسبة لهم هي وقت الوصل و لحظة القرب من الله ، لذا فإن الذين يسعون إلى الوصول إلى درجة خاصة في القرب من ربهم و إلى إثبات طاعتهم له و محبتهم كانوا يعطون للصلاة المفروضة أهمية كبرى ، حتى بلغ بهم الأمر أن يجعلوا ملك الموت يأجلهم إلى أن ينتهوا من صلاتهم .-197-

وهناك تفسير غيبي إستطاع أن يكشف عن بيان هيئات العبادة في الأوضاع المختلفة للمسلم المصلي كيف تسري في كل الخلائق : فالسجود يذكره بحال النبات ، و الركوع بحال الحيوان ، بينما القيام هو ما يميز الإنسان . فكل كائن يعبد الله



بطريقته المخصصة له ، كما أن الملائكة يقضون أعمارهم الطويلة في عبادة الرب في وضع محدد ، كل حسب درجته ، وليس إلا الإنسان هو من يستطيع أن يعكس في أوضاع صلاته المختلفة مجمل العبادة وواجب كل المخلوقات .-198-

كما يرى جلال الدين الرومي الذي تأثرت بأفكاره الكثير من الطرق الصوفية في العالم الإسلامي أن السجود لله هو تعبير عن المحبة الخالصة بين العبد و الرب " فسجود الجسد (حسب رأيه) هو إقتراب الروح ".-199-

وورد في حديث قدسي أن الله يقول إنه قسم هذه الصلاة بينه و بين عبده ، و إبن عربي الذي يعتمد على هذا الحديث وجد في الآيات السبع للفاتحة تعبيرا تاما عن العلاقة بين الله و بين الإنسان ، فالآيات الثلاثة الأولى عمل المؤمنين المتجهين إلى الرب ، و الآية الرابعة عمل متبادل ، و الثلاثة الأخيرة فعل الله النافذ في خلقه.

-197- شيمل (أنا ماري) : الأبعاد الصوفية، مرجع مذكور ، ص 171.

-198- Corbin (H) : Imagination creative et prière créatrice, op cit, p44.

-199- الرومي (جلال الدين) : مرجع مذكور ، الجزء الرابع ، الأبيات 11 .

بينما يأتي تعريف المستشرقة الألمانية أنا ماري شيمل للصلاة الصادقة من خلال أنها صلاة دائمة مستمرة ، فلا يمكن أن تنحصر في عدد الركعات و بعض أجزاء القرآن ، بل تتخلل كل كيان الإنسان ، و تلك فكرة ردّدها محمد إقبال في عصرنا مقتديا في ذلك بالرومي.-200-

وتعتبر الطهارة من أهم شروط صحة الصلاة ، حيث يتوجه الوافد على الزاوية إلى المكان المخصص للوضوء (المبيضة) قبل أن يشرع في ممارسة مختلف العبادات، و الكتب التي تتحدث عن الأولياء ممتلئة بقصص عن المتصوفة جدوَا في الطهارة لدرجة أنهم كانوا يغتسلون قبل كل صلاة .-201-

أما الجانب الثاني من العبادات داخل زاوية سيدي عمر بن عبد فيتمثل في تلاوة القرآن الكريم و الذي يكون و قته الإعتيادي عند زوار الزاوية قبل أو بعد الصلاة المفروضة بقليل و أيضا أثناء أزمنة أخرى غير منتظمة من وقت النهار ،و تختلف هذه الممارسة نسبيا بين الذكور و الإناث فعادة ما نلحظ قراءة القرآن عند الجنس الأول أكثر مما هو موجود عند الجنس الثاني (قرابة 6 بالمائة من الذكور أبدوا إهتمامهم بقراءة القرآن في حين إنخفضت هده النسبة عند الإناث إلى حدود 2.5 %) ، و ربما يفسر ذلك بعوامل عدة من بينها أن الرجال عادة ما يكونوا أكثر تعليما من النساء خاصة في ما يتعلق بالأجيال السابقة كما يمكن أن نرجع هذه الظاهرة إلى تعود الرجل على زيارة الجوامع و المساجد و تلاوة القرآن فيها يحضى القرآن الكريم بتعظيم كبير من قبل أهل الصوفية ، حيث يشبَه المصحف الشريف عندهم بالوجه الحسن (رمزية الكتاب المقدس) لأنه يحتوي على كل ما خلقه الله من آيات الجمال و هو يمثل كذلك " نسخة الأسرار الإلاهية".



كما أعطى المتصوفة أهمية بالغة لكل حرف من حروف القرآن ، ووقع تمجيد كل حرف على حدى بإعتبارها خلق من مخلوقات الله ، كما طبعت هذه الحروف السامية برموز و معاني خاصة بها ، فحرف الباء كان ذو أهمية عند أهل الصوفية و الحروفية لأنها الحرف الأول في القرآن المجيد ، وقال بعض المتصوفين الإيرانيين إن حرف القرآن الأول الباء و حرفه الآخر السين و معنى هذين الحرفين "بس" أي " كاف" بالفارسية ، لأن القرآن يكفي للدنيا و الآخرة.-202

-200- Schimmel (A) : The Idea of prayer in the thought of Iqbal , 1958.p 42.

-201- الجامي (عبد الرحمان) : نفحات الأنس من حضرات القدس ، نشر الازهر الشريف ، 1989، ص 292 .

-202- شيمل (أنا ماري) : الجميل و المقدس ، مرجع مذكور ..، ص 90.

هذا الإهتمام الكبير بآيات القرآن المجيد و بحروفه من قبل أهل الزوايا و المقامات الدينية جعل بعض المتصوفة يلقبون أبناءهم بأسماء مقتبسة من الحروف المقطعة الواردة في مدخل بعض السور القرآنية مثل إسم "طه" أو إسم "يس".

و من بين الممارسات العبادية الأخرى داخل زاوية العكارمة نقف على جوانب الدعاء و الذكر ، وهي عبادات تقام في كامل الوقت المخصص للزيارة و عادة ما تمارس بشكل فردي أو أنها تتلى بعد كل صلاة مفروضة بشكل جماعي . أما الإطار المكاني فيتمثل خاصة في الفضاء القريب من ضريح الولي الصالح ، و تعتبر الأدعية المأثورة (الأدعية المأثورة أي التي ترجع إلى أحد الصالحين المعروفين أو أن النبي أرشد إليها في إحدى الرؤى المنامية) من أهم الأدعية التي تتلى داخل زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد و التي تتعلق عادة بالسؤال عن الجنة و الأمل في النجاة من النار ، و في هذا الإطار يمكن إعتبار الدعاء الجماعي نمطا من الإتصال اللغوي القائم بين الفاعلين الإجتماعيين و فرصة يتكيّف فيها الفرد مع الآخرين و يستبطن فيها مواقفهم الروحية ، ضف إلى ذلك الحركات المشتركة التي تواكب تلاوة الأدعية ، و التي تعمق درجات التفاعل بين زوار زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد . يعرَف أبو القاسم القشيري الدعاء على أنه مناجاة بين العبد و ربه ، و بأنه تبادل للكلمات التي تواسي القلب الكسير ، حتى و إن لم يستجب الدعاء ، إنه "لسان الشوق إلى الحبيب" 203- كما كان القشيري يعتقد في فكرة أن الصبر أفضل من الدعاء و يستدل في ذلك بقولة عبد الله بن مبارك أحد زهاد خرسان و مؤلف كتاب " الزهد" : " مرت حوالي خمسين سنة أدعو و أسأل من يدعو لي ".-204- كما كان الصوفية يكررون الدعاء كثيرا من المرات غاية في تحقيق الإستجابة من العلي القدير ، حيث كان التكرار العادي يتأرجح بين ثلاث



مرات ، و سبع ، و خمس عشــرة و سبعين ، و ألف مرة ، وتتفق هذه الأعداد مع الإعتقاد في الأعداد ذات القوة الخارقة ، كما هي معروفة في أنحاء العالم .

فعدد سبعة مثلا يحمل قيمة رمزية بالغة في الفكر الصوفي الإسلامي ، ففي بعض المدن تعتبر السبعة عددا يمثل الحماية الروحية للمقدسات ، فإنه يقال في مراكش إنها محمية عن طريق "الرجال السبعة" ، وكثيرا ما كان هناك تعظيم لسبع شخصيات مباركة أو لسبع عذارى في هيئة واحدة ، ونفس الشيء نجده عند عدد "أربعين" ، أما تعظيم "السبعة" فمن المحتمل أن هناك صلة بينه و بين أصحاب الكهف السبعة الذين ذكروا في القرآن (في سورة الكهف) .

-203- القشيري (أبو القاسم) : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، تحقيق و إعداد معروف مصطفى زريق ، المكتبة العصرية للطباعة و النشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2001 ، ص 121.

-204- القشيري (أبو القاسم) : نفس المرجع ، ص 144.

كما أن الصوفية يدركون أن الدعاء بإعتباره سؤالا هو من إمتيازات الإنسان ، فبالرغم من أن كل المخلوقات قد تسبح الله بلغاتها الخاصة ، إلا أن الإنسان هو الوحيد القادر على تكليم الله ، و إخباره بهمومه و أمانيه ، و إطلاع الرب الحكيم عليها ..... و أكثر من ذلك أن الله يبتلي الإنسان لأنه يشتاق إلى دعائه -205-، و يروى في الحديث الذي إستشهد به القشيري أن الله أمر جبريل بأن لا يستجيب بسرعة لدعاء عباده الذين يحبهم ، لأنه يسر بسماع أصواتهم .-206-

ويرى عبد الولي الصالح القادر الجيلاني أن تأخير الله للإجابة يثبَت الإنسان بين حالتي الخوف و الرجاء و هي حالة المثالية للإنسان الصالح ، وهو يلتقي في ذلك مع قول الرومي في المثنوي :

و كم من دعاء بالهلاك و الضرر

لا يجبه الله رحـــمة -207-

و عادة ما تكثر الأدعية من قبل زوار مقام الصوفي سيدي عمر أثناء أزمات الجفاف و الفقر و حالات المرض و و الخطر ، و تشمل الادعية جميع الناس بمختلف طبقاتهم و فئاتهم الإجتماعية و أولهم الأقارب مثل الوالدين و الأبناء ، كما أستخدمت الأدعية من أجل مداواة بعض الأمراض النفسية و العصبية داخل زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد من خلال إستخدام بعض أسماء الله الحسنى .و يرى الصوفية أن هناك بعض الأدعية التي تحمل تأثيرا بالغا ، حيث ورد في

بعض أساطيرهم أن أحد المشايخ مثلا كان من قوة دعائه أن إستطاع أن يعيد ملكا هابطا من السماء إلى مكانه في مقامات السماء.-208-

و قد قسّم الدقّاق شيخ أبي القاسم القشيري الدعاء إلى ثلاثة مراحل أو درجات أوَلها السؤال و هو الدعاء الذي يرجى منه السعادة في الدنيا ، و الدرجة الثانية هي الدعاء لمن أراد الآخرة أما الدرجة الثالثة فتسمى بدرجة الثناء لمن أراد الله .

-205-الطوسي (أبو نصر السراج) : اللمع ، حققه و قدم له و خرّج أحاديثه الدكتور عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة بمصر و مكتبة المثنى ببغداد ، 1960، ص 136.

-206- شيمل (أنا ماري) : نفس المرجع ، ص 181.

-207- الرومي (جلال الدين) : المثنوي ، مرجع مذكور ،الجزء الثاني ، الأبيات 4160 .

-208-الجامي (عبد الرحمان) : المرجع السابق ، ص 379 .

أما ذكر الله تعالى داخل زاوية العكارمة فهو لا يرتبط بمكان أو بزمان ،إقتداء بقول الله تعالى :" الذين يذكرون الله قياما و قعودا و على جنوبهم "-209- فهو جائز في أي وقت و في أي مكان ، فليس على المرء أن يقف عند مواقيت الصلوات المفروضة أو أن يبحث عن مكان طاهر فالمرء يمكنه ذكر الله في أي مكان في عالم الله ، و إذا وجد المريد صعوبات في الطريق فالذكر هو سيف يهدد به المريد أعداؤه ... و إن الله يحمي من يداومون على ذكره في ساعة البلاء و الخطر.-210-

و من بين الإختلافات الواضحة بين الطرق الصوفية حول موضوع الذكر داخل الزوايا الدينية ، نجد أن الطريقة النقشبندية مثلا تحث مريديها و أتباعها على زيارة الكثير من القبور و أضرحة الأولياء الصالحين ، حتى يتسنى للزائر ذكر الله أكثر وقت من خلال تغيَر الفضاء و تغيَر الأدعية المتداولة بين مختلف المقامات الصوفية. في حين تتصف الطريقة الرفاعية بأن أتباعها يتلون ذكر الله بصورة جهورية ، حيث يطلق على أتباعها تسمية الدراويش المولولين نظرا للأصوات العالية و العجيبة التي يطلقها هؤلاء أثناء حلقات الذكر .

أما زاوية العكارمة بالقصر فإنها تتميز بكثرة تلاوة الذكر خاصة مع قرب آداء الصلاة المفروضة أو كذلك مساء يوم الخميس تمهيدا لمجلس الحضرة ، و من أهم الأذكار التي تتكرر لدى أتباع سيدي عمر بن عبد الجواد نجد ذكر :" لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له له الملك و له الحمد و هو على كل شيء قدير" تماشيا مع الحديث النبوي الذي قال فيه الرسول (ص) حول هذا الذكر: " من قالها مائة مرة في يوم كانت له عدل عشر رقاب و كتب له مائة حسنة و محيت عنه مائة سيئة ، و كانت له حرزا من الشيطان حتى يمسي و لم يأت أحد بأفضل مما جاء به إلا أحد عمل أكثر من ذلك " .-



211- و تعتبر سورة الإخلاص ذات تأثير خاص عندما يتعلق الأمر بالبركة يوم القيامة ، كما يستطيع الصوفي أن ينجو من النار أن ينقذ غيره إذا ردد الشهادة سبعة آلاف مرة.-212- و يقسم أبو نصر السراج الطوسي الذكر في كتابه "اللمع" إلى التقسيم الثلاثي المعروف كما يلي : " الذكر على ثلاث فذكر باللسان ، فذاك الحسنة بعشرة ، و ذكر بالقلب ، فذاك الحسنة بسبعمائة ، و ذكر لا يوزن ثوابه و لا يعد ، وهو الإمتلاء من المحبة و الحياء من قربه ".-213

-209- سورة آل عمران ، الآية 191 .

-210- القشيري (أبو القاسم) : مرجع مذكور ، ص (37- 38) .

-211- حديثرواه البخاري و مسلم

-212- الجامي (عبد الرحمان) : مرجع مذكور ، ص 531.

213- الطوسي (أبو نصر السراج) : مرجع مذكور ، ص 219 .

و يعطي المتصوفة أهمية بالغة لأسماء الله الحسنى أثناء الدعاء ، وتلك الأسماء المعظمة تحسب عامة بإعتبارها تسعة و تسعون إسما ، و يعتبر " إسم الله الأعظم " إسم غير معروف ، إلا أن بعض الصوفية يدعون معرفته ، وهو ما يمكنهم من كل أنواع الكرامات ، و يرى آخرون أن إسم الله الأعظم يختلف حسب موضع السالك على الطريق .-214

لا يمكن أن نغفل كذلك على معطى هام وهو تمسّك أهل زاوية سيدي عمر بمقدّساتهم الدينية ،وهو ما يبرز من خلال الزيارة السنوية المقدسة للعكارمة و التي تؤدى خلال فصل الصيف و تتمثل في إجتماع " أوفياء الزاوية" في القصر ثم التوجّه في اليوم الموالي لزيارة جامع الولية الصالحة للاَ شعلية الكائن بضواحي حامة قابس ثم زيارة زاوية سيدي قناو بمطماطة وفي محطة أخرى يصل المطاف إلى الولي الصالح المشهور في مدينة قابس سيدي الصحبي بولبابة (هذا الترابط بالولي الصالح يمكّن العكارمة من الشعور بالإنتماء للسلالة الشريفة) ، ثم تنتهي هذه الرحلة بزيارة الأب الروحي للعكارمة سيدي عبد الجواد المدفون بجهة القطار من ولاية قفصة .

كما يمكن الإشارة إلى الزيارة " الداخلية" لزوار زاوية العكارمة حيث يفترض زيارة الحفيد سيدي عبد الملك أوّلا (مجاور في المكان لجدّه) ثم زيارة بابا عمر ثانيا ، و يعلل أهل الزاوية ذلك بكون سيدي عبد الملك ذو مزاج صعب (واعر ونغّار). و نفهم من ذلك أن هناك ترابط في الزيارة يعطي الأولويـة للحفيد وهذه الثنائية في الزيارة لها رمزية مكانية يمكن أن تذكرنا بمناسك فريضة الحج (زيارة الصفاء والمروة) .

أما في ما يتعلق بالوظيفة التعليمية لزاوية العكارمة فيجب علينا الإشارة إلى الدور الأساسي الذي لعبته زاوية سيدي عمر في نشر المعرفة الدينية و الدنيوية في بداية تاريخ وجودها حيث إحتوت هذه الزاوية في تركيبتها البنائية على نخلة



بابا عمر (النخلة رمز للشموخ و السمو) و البئر الذي يوظّف لتوفير الماء الصالح للشراب للعابدين و عابري السبيل أيضا كما إحتوت هذه الزاوية على خلوة للولي الصالح سيدي علي بن عون الذي تتلمذ على يد بابا عمر لفترة ما ، ثم هاجر ليستقر بمنطقة ترابية تابعة لقبيلة الهمامة سميت بإسمه بعد ذلك (منطقة سيدي علي بن عون و تقع شمال ولاية قفصة ، وهي تتبع حاليا ولاية سيدي بوزيد) إلا أن التطوّر الحضري لمنطقة القصر كان عاملا أساسيا في إختفاء هذه المظاهر الرمزية الأساسية .

214- شيمل (أنا ماري) : الأبعاد الصوفية ، مرجع سابق ، ص 203.

و يعرَف الأستاذ القشيري العلم أو المعرفة بالدين من خلال قوله :" المعرفة على لسان العلماء هي العلم فكل علم معرفة و كل معرفة علم و كل عالم بالله تعالى عارف ، و كل عارف عالم ، و عند هؤلاء القوم : المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه و صفاته ، ثم صدق الله في معاملاته ، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة بجميل إقباله ، و صدق تعالى في جميع أحواله ، و إنقطعت عنه هواجس نفسه ، و لم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره ، فإذا صار من الخلق أجنبيا ، ومن آفات نفسه بريا ، ومن المساكنات و الملاحظات نقيا ، و دامت في السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق في كل لحظة إليه رجوعه ، و صار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره ، فيما سيجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفا ، و تسمى حالته معرفة .-215-

وقد مثلت الزاوية الدينية وعلى مدى طويل رباطا للكفاح الروحي وللجهاد و مجمع للتوعية الدينية و نشر الفكر الإسلامي و الدعوة إلى العمل للكسب السليم و عدم القبوع في إعتكاف سلمي في إنتظار ما يفتح الله به من فتوحات مادية أو زيارات ، و قد جعل كبار الصوفية من العمل الموصول ركيزة لا تتنافى مع عبادة سنية يتعلق فيها القلب بالله ، فقد أوصى الإمام مالك تلميذه الإمام الشافعي بقوله : " إكسب الدرهم لا تكن عالة على الناس ".-216-

ويشير مفهوم الخلوة إلى رمزية قيمية في الحياة الصوفية لمنطقة الجنوب التونسي فإقامة خلوة لشخص ما لغرض التعبّد و إستقبال طالبي العلم فيها هو تعبير عن مكانة و رتبة الفرد عند هذه الزاوية التي وفّرت الخلوة ، يتحدّث مصطفى التليلي في كتابه " قفصة و القرى الواحية المجاورة ..." عن الزاوية القشاشية بقفصة (نسبة لأبي الغيث



القشاش بتونس) و عن الخلوة التي أقامها مقدّم هذه الزاوية (أحمد البرجي) لأحد المجاذيب القادمين من فاس بالمغرب الأقصى وهو من أتباع الولي مسعود الدراوي .

وقد إختار هذا المجذوب الإستقرار بزاوية أبي علي النفطي مع التنقّل بين نفطة وتوزر و قفصة ، و إكتسب سمعة الصلاح ووظّفها لتلقّي الفتوحات و الأعطية من المعتقدين فيه و تمكّن من جمع ثروة . و كان أحمد البرجي يزوره و يستقبله بداره و قد أقام له خلوة لإستقبال الزوار الطالبين للإجارة لما رأوا فيه من البركة و الإشارات التي تدل أحقيته بالإنتماء إلى صنف أولياء الله الصالحين .-217

-215- القشيري (أبي القاسم) : مرجع مذكور ، ص 311.

216- بنعبد الله (عبد العزيز) : معلمة التصوّف ، دار نشر المعرفة ، الرباط ، المغرب ، 2001 ، ص 221.

-217- التليلي (مصطفى) : قفصة والقرى الواحية المجاورة ، مرجع مذكور ، ص 322 .

تتحدث بعض الروايات عن كيفية هجرة سيدي علي بن عون (تلميذ سيدي عمر بن عبد الجواد) لزاوية العكارمة فتذكر الرواية الأولى أن سيدي علي بن عون أصيل منطقة واد سوف بجنوب الجزائر (فلاّق) سمع منادي ينادي :" يا جمل الغريزة لا ترعى الندى و العقبة (الهضبة) طويلة و نهارك غدى " فرمى السيف الذي كان بحوزته و توجّه إلى جهة الرقاب (منطقة تابعة لولاية سيدي بوزيد حاليا) أين إلتقى بسيدي عمر بن عبد الجوّاد و سعى إلى أخذ البركة عنه ، فقد كان سيدي علي بن عون تلميذا مطيعا لشيخه لذلك إستطاع أن ينهل من الحكمة و المعرفة الصوفية التي كانت بحوزة شيخ العكارمة .

و ترى نفس الرواية أن سيدي عمر طرد سيدي علي بن عون من منطقة الرقاب لأنه وضع ساقه عوض الحطب عندما إنطفأت النار فأشعلها ثانية (إحدى كرامات التلميذ) حينها قال له سيدي عمر :"ياخي باش توخذ (تأخذ) بركة أولادي راك جيت (أتيت) قدآش (خديم) ".

وقد طلب بابا عمر من سيدي علي بن عون أن يتوجّه إلى عمرة (عبارة تطلق على الريف الذي يقع شمال مدينة قفصة) و يبحث عن نبات 'التّفاف" وهو على تلك الحال لحقته الجحفة التي تحمل وليّه الصالح (بغلة سيدي عمر) منفّذة لوصية الولي الصالح الذي قال لهم قبل الوفاة:" إدّوني (خذوني) خلّي البغلة تغرّب ، البركة (الجلوس والتوقّف عن السير) الأولى ثوروها (تابعوا السير) و البركة الثانية إدفنوني فيها " حيث توقفت في منطقة القصر المجاورة لمدينة قفصة



أما الرواية الثانية التي تروي قصة مغادرة سيدي علي بن عون لعائلة العكارمة الشرفة فتقول أن هذا الأخير كان تلميذا لسيدي عمر و حفيده سيدي عبد الملك كذلك وقد وقعت حادثة النار التي إنطفأت ثم أوقدها سيدي علي بن عون في فترة حياة الولي الحفيد الذي طرد التلميذ بعد أن لطمه على خدّه لذلك جاءه جدّه في المنام يحذره بلهجة لاذعة قائلا :" لو لم تكن إصبعي الصغير لقطعت اليد التي صفعت سيدي علي بن عون ".

و قد تحث الكثير من الصوفية عن آداب تلقي المريد أو الفقير للمعرفة من قبل شيخه حيث ورد ليحي بن معاذ الرازي في كتابه "جواهر التصوف " أنه قال لتلامذته :" أيها المريدون طريق الآخرة و الصدق و الطالبون أسباب العبادة و الزهد أعلموا : من لم يحسن عقله لم يحسن تعبد ربه ، و من لم يعرف آفة العمل ، لم يحسن أن يحترز منها و من تصح عنايته في طلبه الشيء لم ينتفع به إذا وجده ، و أعلموا أنكم خلقتم لأمر عظيم و خطر جسيم ، و أن العلم لم يرد لتعليم ، و إنما أريد ليعلم و يعمل به ، لأن الثواب على العمل بالعلم يقع لا على العلم ، ألا ترى أن العلم إذا لم يعمل به عاد وبالا و حجة .

كما قال أيضا :" من لم يحسن عقله لم يحسن تعبد ربَه ، فالعقل آداة التفكير و التدبير و من ورائه الحواس تمده بالمعارف و المعلومات ، وقد جعلنا الله مسؤولين عن كل ذلك حيث قال عز وجل : " و لا تقف ما ليس لك به علم إن السمع و البصر و الفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا "-218- و قد ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أن المعرفة بالله عند الإنسان تبقى دائما محدودة أمام إتساع دائرة هذه المعارف الدينية ، لذلك وجب على المسلم أن يجتهد لكسب العلم حتى يدرك حقيقة وجوده ، و حقيقة علاقته بخالقه ، حيث يقول أبو هريرة : أعطاني خليلي محمد صلى الله عليه و سلم جرابين من العلم ، أما أحدهما فبثثته ، و أما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم .-219-

و قد إتفق أغلب المتصوفين على أن أشرف العلوم هي العلوم المتعلقة بمعرفة الله سبحانه و تعالى و حسب رأيهم تعتبر معرفة الله أوَل خطوات العبادة عند المسلم ، وهي معرفة دائمة لا ترتبط بمكان أو بزمان ، كما يقول النبي (ص) :" الحكمة ضالة المؤمن " أي أن المرء لا يستحي من البحث عن المعرفة مهما كانت طبيعة شيخه و مهما كان سنه ، فالمسلم مطالب بالعلم بالأشياء و بالسؤال عن الصواب فيه فلا حياء في طلب العلم .

و يرى عبد الرحمان السلمي أن المتلقي للمعرفة من الأتباع و المريدين عليهم أن يأخذوا المعرفة من شيخهم من باب الفعل أولا ، فمن لم ينتفع بأفعال شيخه فمن باب أولى و أحرى أن لا ينتفع بأقوال شيخه ، فقد يكون هذا المريد غليظ الطبع و لم تحن لحظة هدايته بعد .-220- كما يمكن أن نرى هذه الوظيفة العلمية بوضوح داخل مقام الولي الصالح



سيدي عبد الملك و هو رجل علم و فقه إذ إحتوت زاويته سابقا خلوات للعلم ولمبيت الطلبة بناها أبوه سيدي المبروك و تحولت حاليا إلى كتّاب" سيدي خليل" (أخ سيدي عبد الملك) لتدريس الأطفال القرآن و المبادئ الإسلامية السمحة. محمّلا بالعلم فبسط يده إلى كل الأهالي و دعاهم إلى جواره و مجالسة العلماء الذين كانوايردّون الزيارة و المذاكرة في بهو مجلسه، فسعى لجلب كل أجوار القصر و العروش المحاذية من أحفاد سيدي المقدم و أولاد رضوان و أولاد الحاج و سيدي عباس وسيدي عيش وسيدي بادي ...وجعل من القصر مركزا للقاء و تبادل المعارف و نسخ المخطوطات و تعليم الفنون ، فبنى أوّل مبيت لطلبة العلم ثم سعى إلى جلب و تقريب المدرسين إلى القصر و زوجهم بناته ، كما زوّج أبناءه من بنات القبائل الأخرى كالشوامخ و أولاد شريط و القطار وقفصة و السواودة .

218- الرازي (يحي بن معاذ) : نفس المرجع ، ص 16.

-219- حديث نبوي رواه الإمام البخاري في صحيحه .

-220- السلمي (عبد الرحمان): الطبقات الصوفية ، تحقيق أحمد الشرباصي ، نشر دار كتاب الشعب ، الطبعة الثانية ، 1998 ، ص 53.

و الهدف من وراء هذا هو الإرتقاء بأهل الجنوب الغربي إلى درجات العلم و المفكرين و عديد المخطوطات و الوثائق التي نلت شرف الإطلاع عليها عند أبناء ميهوب و الزاهي (أحفاده) تقر وتترجم مكانة هذا الرجل الفاضل في نشر العلم كالحبس الذي حبسه على أملاكه لفائدة من يقوم بالمدرسة والطلبة و الكتب المتناثرة هنا وهناك بالقصر وقفصة في شكل مخطوطات هي من خطّه ، فهو أوّل من أهدى مدرسة و أوّل مدرس و قد حارب كثيرا فلسفة " الزوي " و الشعوذة .

تقول إحدى الوثائق التي دوّنها الشيخ سيدي عبد الملك (مخطوط بحوزة المنشط الثقافي القصري فيصل حمدي) التي حرّرت بتاريخ (1292 هجري) : " الحمد لله الذي أظهر الطلعة الأحمدية خيرا أعظما و أمدّه من نوره بمزيد عنايته بدورا و أنجما، قد أشرقت به آفاق الجهل الحوالك و أتضحت به الطرق و المسالك وفتح للنجاح و الفلاح قلوبا و أبصارا و جعل له من قرابته و عشيرته حماة و أمصارا و أبرزه للخلق رحمة و شفاء و خصصه أهل بيته الشرفاء بالسند مع الصدق في القول و الرق و أجزل عطيتهم و تكريمهم و فرض على الخليقة توقيرهم و تعظيمهم على لسان نبيه المرتضى و رسوله المجتبى مقولة : لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى و الصلاة و السلام على سيدنا محمد تاج مفرق العالم و سيد ولد آدم و على الآل و الأصحاب و كل من أنتسب لذلك الجناب ".

وحسب"أهل الزاوية" يتصف سيدي عبد الملك (حفيد سيدي عمر) بصفة العالم أكثر من كونه يحمل صفة الولي الصالح يتمتع بعديد الكرامات . فما يميّز زاوية سيدي عبد الملك هو توظيف فضاءها لقراءة القرآن و تدريس العلوم

الفقهية و إتقان اللغة العربية و ظلت هذه الزاوية لفترة أخيرة تعبر عن مؤسسة للعلوم والمعارف الفقهية. وقد سهّلت عدة ظروف في نجاح هذه الزاوية في آداء وظائفها خاصة أنها مؤسسة دينية أقيمت على أساس مالي قوي تمثل في إمتلاك سيدي عبد الملك لعدّة أجنّة و بعض الأسهم في حصص الماء الذي يغذي واحة القصر. يمكن القول أن الوظيفة التعليمية لهذه الزاوية قد تواصلت اليوم ، لكن بصورة أقل حيث أصبحت تماثل بقية الزوايا الأخرى في المنطقة بتدريس الأطفال الأبجديات الدينية و خاصة منها تحفيظ القرآن الكريم داخل كتّاب بجوار الزاوية (كتّاب سيدي خليل أخ سيدي عبد الملك).

و إلى جانب هذا الدور التعليمي لزاوية سيدي عبد الملك حافظت هذه المؤسسة الطرقية على طابعها الصوفي الذي ميّزها منذ نشأتها من خلال تحجير مختلف الطقوسات الخاصة بمظاهر الحضرة الدينية مثل الغناء و الرقص و ضرب البندير وغيرها من الممارسات الطقوسية ، خاصة و أنها تمثل تعليمات صادرة عن المؤسس أو الشيخ "الواعر" (صعب المزاج) ، إذ تقول إحدى حفيداته :" سيدي عبد الملك هو رجل علم وفقه و كانت زاويته تحتوي عل خلوة للعلم و مبيت للطلبة وهو رجل واعر و يخشاه الناس وهو ولي "نغّار" (كان نرجسيا و حسَاسا) لذلك لا بد من زيارته أولا قبل جدّه سيدي عمر الذي عرف بكونه "واسع البال" والذي يمكن للناس زيارته ثانيا و لا مجال للشعور بالحرج من ذلك .

و للتدليل على قيمة سيدي عبد الملك كرجل علم وصلاح تقول الرواية الشفوية المتناقلة بين أحفاده العكارمة أن الناس جاءوا يشتكون هذا الولي الصالح مما لمسوه من تقصير في العبادة عند جدّه بابا عمر (خاصة تقصيره في آداء فريضة الصلاة) فأقام سيدي عبد الملك الصلاة في مكة المكرّمة (رمزية المكان من حيث أن مكة هي قبلة المسلمين) فوجد جدّه من وراءه في الصف الأوّل للمصلّين (يعبّر الصف الأول عند المصلين المسلمين عن قيمة رمزية تؤكد مكانة المصلي و مواظبته على آداء الصلاة) .

يمكن أن نقف على تكامل في الوظائف الدينية والتعليمية بين زاويتي الجد سيدي عمر بن عبد الجواد و الحفيد سيدي عبد الملك أي من جهة نجد الإسلام الشعبي القائم على مفاهيم الكرامات و التمتع بكرامات الولي مقابل العطايا أو الهبات و الإستغلال المفرط للقدرات البشرية والمادية للسكان البدو و من جهة ثانية يظهر إسلام العلماء الذي وجد لتغذية وتنوير عقول الناس من خلال المعارف الدينية التي تدرّس في زاوية سيدي عبد الملك و التي توجّه بالأساس إلى سكان القصر أي الحضر .

المبحث الثالث: الطقوس و الممارسات العلاجية : سيدي عمر "سلطان الجان"

ما يلفت الإنتباه أن أغلب الزوار الذين يأتون إلى زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر قفصة تكون زياراتهم بالأساس مساء يوم الخميس ، وهو اليوم الذي تقام فيه الحضرة بفضاء الزاوية. و قد أكّد 65% من المستجوبين (إناثا وذكورا) أن زاوية سيدي عمر تعرف أكثر بحضرتها مقارنة بالزوايا الأخرى في قفصة ، و السبب الرئيسي هو أن بابا عمر هو "سلطان الجان" أي الولي الصالح الوحيد في المنطقة القادر على التحكم في جميع أنواع الجان ،وبالتالي قدرته دائمة على شفاء المرضى و تخليصهم من إعتلالاتهم النفسية والعقلية و هذا جائز حتى بعد مماته. و يعرَف العلامة الشيخ محمد المدني (القصيبي المديوني عاش بين سنتي 1888م و 1959م) الحضرة في كتابه "تحفة الذاكرين بمجاورة حكم العارفين " بقوله :" و الحضرة من إبتغاء لحضرة الله و الحضور مع الله في كل حال من الأحوال من لوازم الدين و الإنقياد لله عز و جل لأن من إنقاد لله بظاهره و أطاعه بجوارحه و عمل بما أمره به و أجتنب ما نهاه عنه هو المسلم ، ومن إنقاد لله بقلبه و إطمأن للإيمان به و بما جاء به رسول الله صلى الله عله و سلم ، هو المؤمن و من حضر مع معبوده هو المحسن .-221-

-221- المدني (محمد) : تحفة الذاكرين بمحاورة و حكم العارفين ، تحقيق و تقديم محمد منور المدني ، 1980 ، ص 32.

و الحضرة عند العكارمة هي حصة أسبوعية تتمثل في إجتماع زوار الزاوية (عادة ما يكونوا من قبيلة الهمامة) مساء يوم الخميس محملين بالودائع (اللحوم ، الغلال ، النقود ، الشموع...) وبعد زمن من الراحة (فترة ما بين العصر والمغرب) يخصص عادة للأكل و الشرب وذكر بعض الأدعية وقراءة الفاتحة على أرواح أهل الزاوية (سيدي عمر وإبنه سيدي المبروك المدفونان بنفس المكان) ، ينطلق مجلس الحضرة بعد صلاة المغرب مباشرة حيث تقام طقوس مختلفة و مسترسلة زمنيا . يقع التفريق بين النساء والرجال داخل "صحن" (ساحة) الزاوية فيجلس الرجال في المقدمة في شكل شبه دائري (من هنا جاء إسم الزاوية أي الركن باللغة العربية) ، أما النسوة فيجلسن في آخر الصحن منتظرات بداية الحضرة. الأشخاص الآخرون الذين ينتمون إلى مجلس الحضرة هم " البنادرية" (قارعي الدفوف) و المغنيين الذين ينشدون الأغاني الدينية الذاكرة لسيرة النبي (ص) مثل إنشاد " يا عاشقين رسول الله - ص-" كما يطلق هؤلاء أدعية خاصة بوليهم الصالح ، ويقع تنظيم حلقة الحضرة من قبل شخص مشرف على الزاوية يسمَى "بالوكيل" .

وبعد كل فترة معينة من الزمن يدخل المريض (أو المريضة) إلى وسط الحلقة و يندمج تدريجيا مع العالم السحري لهذه المجموعة و من أجل هدف "جماعي" هو فك المريض من الأذى و شفاءه من الداء الذي سكنه لفترة ما ، و الأدعية في أساسها تقوم على أمل سحري في الخلاص ، و عادة ما يلحظ المتمعن في مجلس الحضرة أن المريض يسعى إلى الخضوع لتأثيرات الزائرين كما يجتهد في تحقيق الحد الأقصى من إنتظاراتهم : مثل الإدعاء برؤية أشياء ، محاولة الإغماء و غيرها

من الصور المعتادة في الحضرات ، و من هنا يمكن القول أن الفرد يتبنى إتجاهات و مواقف الآخرين ، أي أنه يؤدي **دورا** يسعى من خلاله إلى تقديم صورة مميزة عن الذات الخاضعة لضوابط الآخر المعمم .

و بحكم أن زاوية العكارمة بالقصر تتبع الطريقة الحفوظية الرحمانية (وقع تعريفها سابقا) فإن الحضرة تبدأ مباشرة بذكر الله و النبي محمد (ص) ثم مباشرة ينتقل الفقراء و المريدون إلى الأذكار الخاصة بسيدي عبد الحفيظ الخنقي و يمكن الإشارة هنا إلى أن كل حرف من الحروف العربية له بيت قصيد على شيخ الطريقة (رمزية الحروف في الفكر الصوفي) ،و بعد ذلك يبدأ المدح الذي يهم أهل الزاوية و أقاربهم من الأولياء الصالحين فيبدأون بذكر جدّهم سيدي عمر :

نادو بو عمر نادو

غيّب قستني بلادو

نادو قلّو إيجينا

يركب على الشاحب زينا

ثم يتحول الذكر و المدح إلى شخصية سيدي قناو (شيخ سيدي عمر و مقامه موجود بجهة مطماطة):

سير و هيّا راكب على شاحب عزريا

أوتيت بيديها ما يحقث يا لسمر تفرط فيها

سيدي قناو و الليل إيجيها يشمّع أجراح الشحبة العزرية

آه يا قناوالغالي أراح أشيخ عنالي*

يا ساكن الأبعاد يا سلطاني ما أطل عايا حبك مريض فاني-222-

إن الأذكار و الأناشيد التي تردّد أثناء الحضرة تعبّر عن نفسية الفاعلين الإجتماعيين الذين يعيشون مع معطيات طبيعية قاسية ، لذلك جاءت محتوياتها لتعبّر عن رغبة في الحماية من المكاره و التفريج عن الكرب و بذلك ساهمت المعطيات الطبيعية في صياغة نفسيات و عقليات قابلة للطرق الصوفية التي تشكل أورادها - بما فيها من تسابيح و إستغفار و صلوات على النبي صلى الله عليه وسلم و غيرها من المحتويات الروحية - ضربا من الحصانة و إستجابة منطقية لنفسية مهزوزة -223- فهناك أسطورة تخصص الأولياء قضاء الحاجات فمنهم من يشفي من الصداع و آخر من العقم و ثالث من الحسد و رابع برد الكيد و خامس يمد بأسباب القوة على الحبيب المهاجر و سادس ينصر على الغريم-224-



و يعتبر السماع (سماع الموسيقى و الأغاني الروحية وحركات الرقص) بلا شك أشهر التعابير عن الحياة الصوفية ، لكنه شهد إختلافا واضحا حول شرعيته بين مختلف المدارس و الطرق الدينية فهناك من الطرق من أجازت السماع و أحجت في ذلك بقول الله تعالى : " إن أنكر الأصوات لصوت الحمير "-225- و بقول النبي (ص) : " زيَنوا القرآن بأصواتكم"، كما إحتجت هذه الطرق بأن النبي صلى الله عله و سلم دخل بيت عائشة رضي الله عنها فوجد فيه جارتين تغنيان و تضربان بالدف فلم ينههما عن ذلك ، وقال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، حين غضب و قال : أمزمار الشيطان في بيت رسول الله ؟ فقال: دعهما يا عمر ، فإن لكل قوم عيد.

-222- قصائد أمدنا بها مشكورا أحد أحفاد الشيخ سيدي عمر السيد عمر ضو

-223- العجيلي (التليلي): مرجع مذكور، ص 70.

-224- حجازي (مصطفى) : التخلف الإجتماعي : مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور ، المركز الثقافي العربي ، 2001، ص ص (14- 146)

-225- سورة فصلت ، الآية 53 .

و قد كان الجانب الموسيقي لدى بعض الطرق الصوفية سببا مهما في إستقطاب الكثير من الأتباع و الزوار ، فمن لا يجد مبتغاه في ممارسة الصلاة و مختلف العبادات ربما يجدها في الموسيقى و سماع الألحان(قرابة 67%من الذكور و 60%من الإناث يأتون إلى زاوية سيدي عمر من أجل الإستمتاع بمجلس الحضرة) ، و هذه النسب المرتفعة تفسر إحتواء مجلس الحضرة بمقام سيدي عمر بن عبد الجواد على فئات إجتماعية مختلفة و متباينة في الجنس و السن و المرتبة الإجتماعية و التعليمية كذلك ، فهذا المشهد السحري و ما يحتويه من مظاهر للتفاعل و الإتصال بين الحاضرين بإختلاف ألوانهم مشاربهم يفرز نوعا من اللمحة و القوة الجماعية التي تنتهي بإنتهاء هذه " اللّمة " المؤقتة .

مع العلم أن عناصر الموسيقى و الغناء هذه دخلت التصوف الإسلامي تأثرا بالمنـاهج الدينية المسيحية ، حيث سرعان ما أدرك رجال الدين المسيحي ضرورتها في تهيئة الوجدان للتعبد فجعلوا من الغناء الكنسي وسيلة للتربية و العبادة و حرَموا الغناء بغير ألحان الكنيسة 226-

في حين رفضت الطرق الصوفية المعتدلة المغالاة في السماع ، أو إعتباره تحريكا للجوانب الحسية في الإنسان ، فالسماع حسب هؤلاء مسموح به ما لم يكن فيه إسقاط للمروءة ، و قد حكى الجعفر عن الجنيد ، رحمه الله أنه قال : تنزل الرحمة على الفقراء في ثلاثة مواطن : عند السماع فإنهم لا يسمعون إلا عن الحق ، و لا يقومون إلا عن وجد ، و عند مجارة العلم فإنهم لا يتكلمون إلا في أحوال الصديقين و الأولياء ، وعند أكلهم الطعام فإنهم لا يأكلون إلا عن فاقة .- 227-



و بالتالي أعتبرت الأغاني و الأناشيد المتعلقة بمدح الرسول (ص) داخل الزوايا الدينية محل إتفاق بين مختلف المدارس الصوفية ، حيث عرف عن الشعراء الفرس الصوفيين أمثال السنائي و العطار و الرومي الكثير من شعر "النعت"* ، حيث يقول جلال الدين الرومي في نبيّنا المصطفى :

في حضرة محمد شددت في الإيمان إزراري

و جئت فخورا لعزة الطاووس مماري -228-

-226- التونسي (محمد الشاذلي) : فرح الأسماع برخص السماع ، تحقيق و تقديم محمد الشريف الرحموني ، الدار العربية للكتاب ، 1985، ص 8

-227- الطوسي (أبو نصر السراج) : مرجع مذكور ، ص 343.

* النعت : يطلق على الشعر المختص في مدح النبي صلى الله عليه و سلم

-228-Wichmann (w) :Eshrefoglu Rumi ; Reconstitution of his Diwan , Newyork . 1972 p 7.

و هذه الأبيات الشعرية لجلال الدين الرومي تؤكد قيمة شخصية سيدنا محمد و حضورها الدائم في القصائد الصوفية ، وهي سنة دأب عليها أهل الذكر و الإنشاد إلى يومنا هذا،وفي إطار الحديث عن قضية السماع في الفقه الصوفي الإسلامي ، لا بد من الإشارة إلى أن الإختلاف حول جواز السماع من عدمه داخل المؤسسات الدينية الشعبية لازال قائما إلى وقتنا هذا ، فالمقام الصوفي الخاص بفرقة العكارمة في القصر قفصة يحتوي زاويتين متقابلتين ، واحدة تجيز الموسيقى و الرقص و الغناء و هي زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد أما الزاوية الثانية (وهي زاوية الحفيد سيدي عبد الملك بن المبروك) لإنه يمنع فيها السماع بجميع أشكاله منعا باتا ، فقد ذكر أقارب الولي الصالح الأخير أنه كان يرفض كل مظاهر " الزوي " (و يقصدون بهذا المصطلح كل ما يشبه أو يقارب مجلس الحضرة) .

ومن بين الطقوسات الوثنية التي يشهدها مقام سيدي عمر بن عبد الجواد أن كثيرا من الزوار(خاصة من الجنس الثاني) يقبلون أركان (التابوت) الضريح الأربعة لطلب عون الولي الصالح في المساعدة في الحصول على زوج و تسريع"البخت" أو الرغبة في الإنجاب و طلب النجاح للأطفال.... كذلك من النسوة من يحملن معهن عند مغادرة الزاوية " صرّة" من تراب أرض الضريح ، و التي تعلق لاحقا في لباس المرأة أو في رقبة ولدها حتى تكون هي أو ولدها في حماية الولي .

كذلك من البدع الأخرى التي يمكن أن نراها داخل زاوية سيدي عمر بالقصر قفصة بدعة حمل ما تسمى "بالزيارة " أو "الوديعة" ، أي الهدية التي يأتي بها الزائر عند قدومه إلى الزاوية ،(أنظر الجدول 10) والتي إختلفت الآراء حول مضمونها (نقود، غلال، لحوم، سجاد للجامع...) أو حول الجدوى من الإتيان بها فقد أكد 75% من الذكور أن هذه الوديعة يجب



أن تكون لله فقط وهي صدقة تحوّل إلى الفقراء والمساكين أو لتأثيث الزاوية ، لا لروح الولي الصالح حيث ترى هذه الفئة من العينة أن بابا عمر " مايطلبش الزيارة ، الخدامة هوما اللي يقلقو الناس" ، فالجيل الجديد من الخدمة (أي الوكيل و الحفيظ والشاوش) همه الوحيد خدمة مصالحه الشخصية لأن أغلبهم لا ينتمي لأهل الزاوية (العكارمة).

أما سابقا فكانت الوديعة داخل مقام سيدي عمر عبارة عن بركة تبقى في الزاوية لتعطى للمساكين وعابري السبيل كما كان المريض (صادق النية) ينطق على لسانه بنوع أو إسم الوديعة عند شفاءه في نهاية مجلس الحضرة .

كما يرى 12.5% من المستجوبين الذكور أن الزيارة هي عبارة عن بدعة و الإتيان بها إلى الزاوية غير ضروري ، والذي جعلها في هذه الصورة هو وكيل الزاوية (المشرف عليها) "فالزيارة" تعبر عن شكل من أشكال الإبتزاز لأن الوكيل يأخذها لنفسه و الدليل الشاهد على ذلك أن الزاوية لم تتغير لا في شكلها و لا في محتواها منذ أمد بعيد.

نسبة تقارب 12.5% من حجم العينة إمتنعت عن الإجابة و ربما يفسر ذلك بعدم إقتناعهم بهذه الممارسة (الإتيان بالزيارة) أصلا أو جهلهم للموضوع ، و هذا مرده عادة أن هؤلاء الأفراد تكون زيارتهم للولي الصالح قليلة أو للمرة الأولى ، و لهذا تجدهم يجهلون بعض الطقوسات المعتادة داخل فضاء الزاوية و من بينها مسألة الهدية أو الوديعة .

أما إعتقاد النسوة فيما تسمى "بالزيارة" أو الوديعة فنجد أن 49% منهن يرون أن هذه الهدية هي عبارة عن صدقة لله و تعبر كذلك عن موقف تضامني و إيجابي مع الفقراء و المحتاجين ، في حين ترى نسبة 32% من نفس الجنس أنه نذر يعطى للولي الصالح أي كرامة تنفذ بعد تحقيق الطلب و هي تعبير عن المحبة والإجلال تجاه شخص الولي صاحب المقام العظيم.

و ترى نسبة 18% من النسوة أن" الزيارة " غير ضرورية و إن أعطيت لصالح روح الولي الصالح فهي بدعة و البدعة حرام في ديننا الإسلامي (نسبة 1% من الإناث إمتنعن عن الإجابة) .

ومن خلال مفهوم " الوديعة" يمكن إستنتاج أن الرأس مال الديني قادر على التحوّل إلى رأس مال إقتصادي وفق مقولة بيير بورديو فحسب رأيه تمتلك كل الشعوب والمجموعات رأس مال رمزي تتحصن به خاصة لغايات مادية ، فقد كشف بيير بورديو بعد دراسته لظاهرة الأولياء و الطوائف الدينية في جنوب المغرب أن هؤلاء تمكنوا من تحويل الرأس مال الديني الموروث عن الآباء و المفعم بالقداسة إلى رأس مال إقتصادي مكّنهم من مراكمة الثروة .

كذلك بيّن بورديو أن الكنيسة برأس مالها الرمزي القوي كانت تبيع في القرون الوسطى صكوك الغفران للناس لكي يذهبوا إلى الجنة مباشرة. فالوديعة أو الهدية التي يأتي بها زوار بابا عمر تتحوّل من رأس مال ديني يحمل معنى الصدقة

أو " الوعدة" التي تعطى إلى الولي الصالح إلى رأس مال إقتصادي حين توظف هذه الهدية لفائدة المصالح الشخصية لخدمة الزاوية.

و تتميز أغلب الزاويا الدينية في العالم الإسلامي بإتباع مراسم و إجراءات خاصة تتعلق بوقت الزيارة سواء إرتبط الأمر بشخص الفقير أو بالزائر العادي : فلباس الخرقة الصوفية و كذلك الطاقية يعتبر من أهم المراسم التي إستطاعت هذه المؤسسات الدينية الشعبية أن تحافظ عليها حتى الفترة المعاصرة ، كما يخضع المريد لعدة مراسم خاصة بالطريقة أو الزاوية التي ينتمي إليها مثل وضع يده في يد شيخه حتى يتمتع بالبركة ، أما الزائر العادي الذي قد يكون إما من الأتباع أو من الناس المحايدين روحيا في فتشترط فيهم خاصة صفة الطهارة البدنية قبل الولوج إلى المقام الطرقي ، و هذه القواعد الصوفية تؤكد أن الأفراد يخضعون في إطار سلوكهم الروحي إلى الضبط الإجتماعي الذي يفرضه المجتمع المصغّر الذين يعيشون فيه .

لقد حافظت زاوية العكارمة كذلك على بعض المراسم الأولية التي يلتزم بها الزائر مثل أسبقية سيدي عبد الملك في الزيارة قبل جدَه لأنه ولي نغار و "يغضب كثيرا" عندما يزار في المقام الثاني ، كما يشترط الفصل بين الجنسين عند الدخول إلى حجرة الضريح ، فهذه الحجرة عادة ما تكون مخصصة للنسوة أم الرجال فيدخلونها نادرا و يكون ذلك عادة عندما تصبح خالية أو شبه خالية من الزائرات ، أما المريد الذي يتبع الزاوية العكرمية فقد تقلصت الشروط أو المراسم التي تخص شخصه نظرا لتوفي شيخ الزاوية الذي عادة ما يقلد الأتباع و يحدد لهم مناصبهم و المهام الموكولة إليهم ، و ما يلفت الإنتباه حاليا هو إلتزام المريدين بالزيارة السنوية التي يؤديها أهل الزاوية بين بعض الأولياء الصالحين الذين يعتقد وجود تقارب روحي بينهم و بين سيدي عمر ، وهم سيدي عبد الجواد بالقطار و سيدي قناو بمطماطة و سيدي بولبابة الأنصاري بقابس و كذلك " إبن خالته " (بابا عمر) سيدي بوعلي النفطي .

إن تقلص المراسم الصوفية داخل زاوية العكارمة مردّه بالأساس غياب شخصية الشيخ على قيد الحياة (المرشد الروحي) و كذلك لضعف و تدهور نفوذ مؤسسة الزاوية عموما اليوم ، و هو ما أدى إلى ضعف الأفكار الصوفية و الإبتعاد عن ممارسة بعض القواعد و الظوابط التي أصبح ينظر إليها على أنها مجرد إجراءات شكلية و تقليدية يمكن تجاوزها.

فإعتماد مبدإ الوراثة في تناوب المناصب الروحية داخل الزاوية أدى إلى تدهورها و أدى إلى إحتكار هذه السلطة الدينية كما أدى إلى مراكمة الثروات الدنيوية و تكديس الأموال في أيدي عائلات معينة لم تبق لديها كثير من آثار الروحانية الأصلية ....هؤلاء الذين يتغنون واعظين بأن " الفقر عزتهم " ، أنَى لهم قد أصبحوا ملاك عقارات أغنياء ، و ألتحقوا بالنظام الإقطاعي تمام الإلتحاق ، و جمعوا الثروات من العطايا التي ألقاها تحت أقدامهم المساكين من أتباعهم .-229-



يحمل العالم الروحي لزوار زاوية العكارمة معتقدات أخرى تقول أن حب الولي الصالح و التشوق له من خلال رؤيته في المنام تحتم على الشخص ضرورة الزيارة في أقرب وقت ممكن حيث يقول المثل الشائع عند العكارمة: " الدالة جت عليّ" أي أن القدر أوجب زيارة الولي الصالح للتقارب الروحي بيني (المستجوب) وبينه (رمزية المنام في الفكر الصوفي الإسلامي) كما أن نسبة 2.5% من النسوة اللاتي يزرن المقام يتمثل غرضهن في الرغبة في الشعور بالراحة النفسية من خلال الإنزواء داخل الفضاء و قراءة الفاتحة فقط ، تقول إحدى الزائرات :" نحب بابا عمر حتى وهو فارغ" ، إن قدسية المكان و تشبعه بالرموز و الذكريات الطيبة المرتبطة بالأشخاص الذين عاشوا فيه يجعل الفرد يتحسس عالما سحريا يرغب في الإنتماء إليه أبد الدهر.

-229- شيمل (أنا ماري) : الأبعاد الصوفية في الإسلام، مرجع مذكور ، ص 269 .

ما يمكن الإشارة إليه في نفس هذا الإطار أن النسبة الموجّهة لفئة الرجال المتشوقين لسيدي عمر و التي تخص رغبتهم في المجيء إلى المقام من أجل الشعور بالراحة النفسية هي 0%، و هي نسبة غريبة بعض الشيء لأن الإنسان عموما ذكرا أو أنثى يتعرض في حياته اليومية إلأى أنواع شتى من الضغوطات ، لذلك تجده عادة يسعى إلى البحث عن الفضاءات التي يفرغ فيها شحنته ، لكن في مثل هذا المثال تغيب الحقيقة ربما لأن الرجل (و خاصة في منطقة مثل هذه من الجنوب التونسي) يجد صعوبة و حرجا في الإعتراف بعلله النفسية داخل فضاء الزاوية .

في حين يمثل الفضاء للبعض من النسوة مكان للشعور بالطمأنينة و الأمان من هول الحياة المعاصرة و من ضغوطاتها و مشاكلها اليومية مثل : خيانة الزوج ، تفكك العلاقات الإجتماعية، الفقر..

إن الطرق قد أسهمت في أن تجعل من الصوفية حركة شعبية إلا أنها حركات قد ميعت فيها قيم الصوفية الكلاسيكية أيما تمييع ، و مع ذلك فقد أتيحت الفرصة للجماهير العريضة من المؤمنين أن يعبروا عن مشاعرهم الدينية بتقديسهم الأولياء، و بمشاركتهم في المناسبات الدينية بالموسيقى، بل و غالبا بالرقصات الدوّارة .-230-

المبحث الرابع: الوظيفة السوسيوثقافية لزاوية سيدي عمر :

يقدّم كتاب المنجد في اللغة تعريفا إجتماعيا لفضاء الزاوية فيذكر أن : الزاوية من زوى الشيء أي جمعه و أنزوى القوم : تضاموا ، وزوى عنه الشر : طواه وصرفه، لذلك يمكن القول أن الزاوية ذات الأساس الديني تقوم بدور إجتماعي مهم



فهي مؤسسة نفوذها الترابي واسع تؤطر الناس و تؤمنهم و تعظهم ، و تسمح لهم بفضاء مليء بالعلاقات والرموز الإجتماعية. و قد لعبت هذه المؤسسة الدينية الشعبية منذ بدايات تأسيسها بمختلف الجهات التونسية دورا هاما في إحتضان الفئات الضعيفة التي إستجارت بها ، ومنها فئات العبيد و الخمَاسة و غيرها .-231-

---

-230- شيمل (أنا ماري) : نفس المرجع السابق ، ص 271.

-231- بوطالب (محمد نجيب) : الأوضاع الإجتماعية لفئات العبيد بالبلاد التونسية في القرن 19 ، ضمن أعمال وحدة البحث حول الفئات الشعبية ، بيت الحكمة ، تونس 1988.

و ضمن الأجوبة التي تلقيناها من المستجوبين والتي تهم سؤالنا : ماهو الغرض من زيارة زاوية سيدي عمر ؟ وجدنا أن 9% من هؤلاء يأتون لممارسة نشاط إجتماعي ذي صلة بالحياة اليومية خارج مؤسسة الزاوية . فقد أكد هؤلاء على أن هذه الزيارة لسيدي عمر يمكن أن تمثل فرصة لربط علاقات إجتماعية جديدة و مع أناس جدد خاصة أن أغلبهم من ذوي النوايا الحسنة و يأتون إلى مقام طيب ، كما أعرب العديد من هؤلاء عن حبهم ورغبتهم الشديدة في "اللمة" التي فقدت في أيامنا هذه ، فساحة الزاوية هي عبارة عن فضاء رحب للرؤية و التعارف واللقاء بين الأفراد والجماعات .

تقول الباحثة صوفية الهمامي :" وفي إطار توسع الزاوية و تفتحها على وظائف جديدة في علاقتها بالفضاء الإجتماعي الذي تتحرك فيه خاصة مع تقلص و ظائفها التقليدية ، أصبحت المرأة تتمثل الزاوية فضاء للتضامن الطبيعي من خلال الربط بين النساء جميعا على إختلاف آفاقهن العلمية و أنتماءاتهن الطبقية و الجهوية و سنّهن .

إن حضور النساء بالفضاء نفسه و إيمان مشترك بقيم واحدة ، ووحد بينهن "جد واحد" هو الولي الصالح ، وشدتهن إلى بعضهن البعض " الأخوة الدينية" وفي النهاية فإن العلاقة بينهن علاقة إجتماعية (..)، كما تنطوي الزيارة إلى الزاوية على أهداف أخرى و حاجات نجد مكانها في عالم المرأة النسائي الآخذ في التفكك و التلاشي ومن هذه الأهداف التبادل و التواصل اللذان إفتقدتهما المرأة تحت ضغط الحياة المدنية.-232-

كما وجدنا أن نسبة 2% من العينة المستجوبة يأتون إلى فضاء الزاوية بإستمرار من أجل نفس العمل الإجتماعي وهو التطوع و إعانة الزوار على إتمام أنشطتهم المعهودة داخل الزاوية خاصة فيما يتعلق بمساعدة الزوار الذين يأتون للمرة الأولى .

و تمثل زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد أيضا فضاء لممارسة الحياة الإجتماعية المناسبتية مثل : زيارة العروس لمقام جدها قبل حفل الزواج وكذلك يأتي الطفل خلال حفل الختان مع أهله للتبرك بالمكان ، فنحن في تونس بجميع أطيافنا

كلما طرقت الفرحة أبوابنا (نجاح ،ولادة، عرس، حفل ختان...) تجدنا تلقائيا ننشد " يا عاشقين رسول الله صلى الله عليه وسلم" التي نقشت على كل قلب : صغارا و كبارا متعلمين و جهالا و التي تقول كلماتها :

" إنزاد النبي و أفرحنا بيه

إنزاد النبي و فرحنا بيه صلى الله عليه

-232- الهمامي (صوفية) : ما تطلبه النساء في حضرة الأولياء ، موقع إلكتروني تحت عنوان " موقع الجيل الثقافي " بتاريخ 2007/3/2 .

يا عاشقين رسول الله صلى الله عليه

أوّل ما نبدأ بإسم الله صلى الله عليه

الهاشمي بن عبد اله صلى الله عليه

المولى لينا سيدنا النبي

يا عاشقين رسول الله

و إنزاد ليلة الإثنين صلى الله عليه

جد الحسن والحسين صلى الله عليه

لسيدنا النبي ريحانتين يا مسلمين

يا عاشقين رسول الله صلى الله عليه

صليوا عليه بن يامينة صلى الله عليه

فارس مكة والمدينة صلى الله عليه

في يوم الحشر يشفع فينا صلى الله عليه

محسنو زين أوصافو صلى الله عليه

يا سعد من زار و شافو في الحرمين

يا عاشقين رسول الله صلى الله عليه

في مولده نذبح بقرة صلى الله عليه

هزوا البنادر يا حضرة صلى الله عليه

سيدي النبي صحابو العشرة وبن عمو علي

يا عاشقين رسول الله صلى الله عليه

صلوا عليه ميّة ميّة صلى الله عليه

على قد حبوب الكروية صلى الله عليه

سيدي النبي قرة عيني زغرطوا عليه "-233-

-233-الإنشاد الديني الشعبي داخل الزاوية موقع إلكتروني : أخبار تونس 27-9-2007.

يقول الأستاذ البشير العربي :" إن الشعور بالإنتماء يساعد الإنسان على البقاء و التواصل و العمل الإجتهاد و الخلق و الإبداع ، لأن هذا الشعور يزيد في عزيمة الإنسان نحو البذل و العطاء "-234- فقد عبرت مؤسسة الزاوية في الفترة الأولى من إنتشار المد الطرقي بالبلاد التونسية عن عائلة روحية متماسكة ، عرفت بكثرة أنشطتها الإجتماعية و بدورها الريادي في نشر الآداب و القيم الأخلاقية و الأساليب الجماعية للتربية عموما .

والأدب هو أحد مبادئ حياة الجماعة ، حيث يقول عبد الرحمان الجامي-235- (1414-1492) في كتابه نفحات الأنس " لكل شيء خادم ، و خادم الدين الأدب" ، و من آداب الصوفي أن يلتمس العذر دائما لإخوانه ، وأن يعاملهم معاماة لا يحتاجون معها إلى أن يعتذروا له ، وعليه أن يوسع حبه حتى يشمل كل الخلق ، و إذا كان الله قد رضي بالبشر على ضعفهم و شقاوتهم عبيدا له فعلى الصوفي أن يرضى بهم إخوانا له .-236-

كما ليس للدراويش (الصوفية) أن يقولوا أبدا :" نعلي أو لأي شيء ملكي ، فإنه لا تنبغي لهم الملكية الخاصة " ، فإذا كان لأحد شيء فعليه أن يعطيه إخوانه ، و إلا فإنه يفقد درجته الروحية .-237- وخدمة الإنسان كانت دائما هي أولى الخطوات في الدرجات المؤهلة للطريقة ، إلا أنها تبقى واجب الصوفي في طيلة حياته ، لأنه من إعتذر عن خدمة إخوانه فأن الله يضع من شأنه فلا يشمله العفو.-238-

كما مثلت مؤسسة الزاوية و لفترة طويلة وحدة روحية متماسكة هدفت بإستمرار إلى نشر القيم الأخلاقية السمحة بين الناس ، و إلى تهذيب السلوك الفردي و الجماعي، يقول الجريري في هذا الإطار : " التصوف هو الدخول في كل خلق سنَي و الخروج من كل خلق دني " ، كما يبيَن القصاب الوظيفة التربوية و الأخلاقية للزاوية من بقوله : " التصوف هو أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم من رجل كريم " . -239-

---




-234- العربي(البشير) : أنثروبولوجيا التراث ، مرجع مذكور، ص 146 .

-235- ولد أبو البركات نور الدين عبد الرحمان بن نظام الدين أحمد ابن محمد الدشتي الحزجردي الجامي النقشبندي في قرية حزجرد من ولاية جام الفارسية ، وكان شديدا على المنحرفين محافظا بشدة على عقيدة أهل السنة و الجماعة و هذه ميزة النقشبندية على طول التاريخ ، و قد بلغت مؤلفاته أربعة و أربعين باللغتين العربية و الفارسية ، و من أهم هذه الكتب و أشهرها في عالم التصوف كتاب "نفحات الأنس" .

-236- الجامي (عبد الرحمان) : مرجع مذكور ، ص 261.

-237- الجامي (عبد الرحمان) : نفس المرجع ، ص 261.

-238- الجامي (عبد الرحمان) : نفس المرجع ، ص 260.

-239- (القشيري) أبو القاسم: الرسالة ، مرجع مذكور ، ص ص (551- 552) .

و قد إقتدى الصوفية في جميع سلوكياتهم بصفات النبي محمد (ص) الكريمة و الذي كان يدعو دائما أصحابه و أحبابه إلى التطبع بالأخلاق الطيبة و معاملة الناس الآخرين في أبهى صورة لأن ذلك يعبر عن سلوك المسلم الصادق ، وهو ما يتضح في الحديث النبوي الذي يقول فيه : " ألا أدلكم على أشرف أخلاق أهل الدنيا : تعفو عمن ظلمك ، و تعطي من حرمك و تصل من قطعك " .-240-

فالتصوف هو الخلق و جماع الكلام فيه يدور حول قطب واحد ، وهو بذل المعروف و كف الأذى ، و إنما يدرك ذلك في ثلاثة أشياء : في العلم و الجود و الصبر ، وهذا الصبر يستند بالأساس إلى المعرفة بمقام الخلق حتى : يأمن الخلق منك حتى الكلب و محبَة الخلق إيَاك ، و نجاة الخلق بك .-241-

كما كانت مختلف المدارس الصوفية الإسلامية تحث مريديها وفقرائها على التحلي بصفة الإيثار تقيدا بقوله سبحانه و تعالى (و يؤثرون على أنفسهم و لو كان بهم خصاصة) ، نظرا للقيمة الإيمانية و الأخلاقية لهذه الصفة داخل شخصية المسلم الصادق ، فالإيثار تخصص و إختيار و الإثرة تحسن طوعا و تصح كرها وهو على ثلاثة درجات : الدرجة الأولى أن تؤثر الخلق على نفسك فيما لا يحرم عليك دينا ، و لا يقطع عليك طريقا و لا يفسد عليك وقتا و يستطاع هذا بثلاثة أشياء ، بتعظيم الحقوق و مقت الشح و الرغبة في مكارم الأخلاق ، الدرجة الثانية : إيثار رضا الله على رضا غيره و الدرجة الثالثة : إيثار في الله تعالى ، فإن الخوض في الإيثار دعوى في الملك .-242-

و عند المقارنة بين جنسي الذكور و الإناث المنتمين للعينة المدروسة في إطار الحديث عن مسألة العلاقات الإجتماعية يمكن ملاحظة تفاوتا شاسعا بين الفئتين حول أهمية البحث عن الروابط الإجتماعية داخل فضاء الزاوية ، ففي حين توقفت النسبة عند الرجال في حدود ال4% أو أقل بقليل ، تصل هذه النسبة عند النسوة إلى حدود ال15% ، و يمكن تفسير ذلك الفارق أو الإختلاف في السلوك إلى أن الرجال عادة ما يركزون في زيارتهم لزاوية سيدي عمر على ممارسة



الطقوسات الروحية من صلاة و حضرة و قراءة القرآن أكثر من بحثهم على إكتشاف شخصيات جديدة و إقامة علاقات معها . في حين تعيش داخل المرأة غريزة الفضول و إكتشاف الغيب و المجهول لذلك تجدها تجتهد في التقرب من الآخرين لربط علاقات معهم و ربما بحثا عن الإطلاع عن أسرار حياتهم الأسرية و الشخصية .

-240- حديث رواه ابن ابي الدنيا و الطبراني .

-241- الهروي (أبو إسماعيل) : مرجع مذكور ، ص 21.

-242- الهروي (أبو إسماعيل) : نفس المرجع ، ص 22.

أكدت نسبة 5% من النسوة أنهن يأتين إلى مقام سيدي عمر بن عبد الجواد لمجرد الزيارة فحسب ، أي ليس لهن غرض واضح و مسبق من هذه الزيارة ، و ربما يفسر هذا السلوك برغبتهن في تقليد النساء الأخريات المتعودات على الحياة الصوفية ، كما يمكن أن يرتبط هذا السلوك برغبة المرأة في إكتشاف هذا الفضاء الديني " الساحر " .

تنحدر هذه النسبة عند جنس الرجال إلى 0% و هو أمر طبيعي إذا ما إعتبرنا أن الرجل يجد في مصطلح "مجرد الزيارة " مضيعة للوقت و ليس من أخلاق الرجل أن يأتي ليمضي الكثير من الساعات داخل هذا المقام الطيب لمجرد هدر الوقت أو " التفرّج " على عباد الله .

و هذا البحث عن الإنتماء من خلال دخول زوار الزاوية في شبكة العلاقات الإجتماعية المتاحة داخل هذا الفضاء الديني يفسر بتغير العلاقات الإجتماعية المعاصرة نحو درجة أكثر سوء و ذلك يتجسد في تفكك الروابط القبلية والأسرية التقليدية ،وهذا ما لاحظناه بين المجموعات الصغرى المكونة لفرقة العكارمة (عكارمة الزاوية بالقصر ، فرع عكارمة الصحراء بالمظيلة و عكارمة الصحراء بالرقاب) .

و تفسيرنا لتفكك هذه الروابط التقليدية هو إختلاط الأنساب بتداخل علاقات المصاهرة و تمدّن البدو و ما واكبه من تغير على المستوى القيمي والأخلاقي ، كما أن الإعتقاد في الأولياء الصالحين و في فكرة الجد المؤسس أصبح ضعيفا لدى الأجيال الجديدة حتى من أبناء الزاوية أنفسهم.

يقول الشاعر أبو يحي بن عقيبة القفصي واصفا تغير أخلاق العباد و سلوكياتهم :

"مضى زمن المكارم والكرام سقاه الله من صوب الغمام

وكـان البر فعلا دون قول فصار البر نطقا بالكلام " -243



كما يصف الشاعر المشهور علي بن عبد الله القصري في قصائده فساد الحياة الإجتماعية و تغير القيم بتغير الأجيال ، وهو ما قوّى بروز النزعات الفردية بين المواطنين في جهة القصر قفصة قائلا:

" حكم الشريعة تعطّل و الزرب سد الثنية

و لاعاد صادق يعدل عنتيت صاحب مزية

و لاعاد ناصح يوصل حقوق اليتيم و الولية ." -244

-243- محمد كرو (أبو القاسم) : شعراء قفصة ، مرجع مذكور، ص 116.

-244- المرزوقي (محمد) : تاريخ قفصة و علمائها ، مرجع مذكور ، ص 207 .

هذا التقلص في حجم العلاقات الإجتماعية بين مختلف المجموعات الإثنية " الهمَامية " التي لها علاقة بزاوية العكارمة من قريب أو من بعيد ، لم يمنع تواصل بعض صور الترابط الإجتماعي والثقافي بين هذه المجموعات ، وهذا يظهر خاصة في تمسك العكارمة بأصولهم البدوية و ببعض القيم النبيلة (الكرم ، صلة الرحم ، التضامن الإجتماعي...).

و قد يلمس الزائر لزاوية العكارمة ذلك من خلال بعض المشاهد الواقعية كحمل الهدية أو" الزيارة " من قبل عكارمة الصحراء و التي تعطى لأهل الزاوية خوفا من التقاليد الأسرية، كما يحظى الوافدون بترحاب عظيم يتلقوه من ذويهم وأقاربهم في القصر و يتمتعون "بتسهيلات " عند ممارستهم لعقائدهم الدينية (مثل زيارة الثابوت و المكوث لفترة مطولة بجانبه) .

كما يمكنه أن يلاحظ ملاحظة جلية وهي مساعدة المتطوعين (عادة ما يكونوا من العكارمة) للمرضى ولأهاليهم كذلك ، سواء عند تحركهم داخل فضاء الزاوية أو عند تحضيرهم لخوض تجربة الحضرة لغرض التخلص من الداء النفسي الذي سكن أجسادهم.

يتحدث الشاعر القفصي عامر بوترعة (1947-1998) عن تمسك الفرق المختلفة المكوَنة لعرش الهمامة بأصولها البدوية و بإعتزازه هو أيضا بهذا الإنتماء قائلا:

" لأن أبي منذ أن كــــان

راع

سلالة جد هوايته المـــراعي ...

لأن أخي رضع المجد من ثدي أم رعت



فهو منذ الرضـــــاعة راع

لأن الشمــــوس إذا أشرقت

تزرع الفجـــر بين يد كل راع

وحين العصافير تعطش ..حين تجوع

تجمع أسرابها حـــــالمة

وراء خطى كـــل راع ...."-245-

-245- محمد كرو(أبو القاسم) : شعراء قفصة ، مرجع مذكور، ص 193 .

إن الإعتقاد في ولي صالح محدّد و الإنتماء لزاويته و الإلتزام بطقوسها و مسلكيتها أمرا مهما في إنتساب الأفراد و تموقعهم الإجتماعي و لإعطاء صورة لامعة وواضحة عن هوية المجموعة محليا سواء داخل فضاء الزاوية أو خارجها وكذلك لإبراز خصوصيتهم الثقافية التي تميزهم عن المجموعات الأخرى . و لتحقيق هذا البعد السوسيوثقافي نجد أن العديد من الأفراد يقبلون إقبالا واسعا في الإنخراط في الزاوية وفي الطريقة الصوفية التي تمجَدها هذه المؤسسة الدينية .

هذا الإنخراط الذي يكون عادة خاضعا للعلاقات التي ولدتها في الحياة اليومية المصالح و الصداقات و القرابة-246- و نتج أيضا عن عن طموح الأفراد في كسب مستوى من النفوذ و إحتلال موقع في شبكة العلاقات الواسعة التي تتجاوز حدود الجماعة المحلية بما يعني ذلك من فتح لأبواب الرقي الإجتماعي و تحسين الأوضاع ، وقد أدى ذلك إلى تغيير نوعية العلاقات بين الأفراد داخل هياكل المؤسسة الطرقية و إلى ظهور رهانات جديدة تدعو إلى التنافس و التنازع و تضاءلت مظاهر عزلة الجماعة المحلية مقابل تدعم مؤشرات إندماجها في محيط أوسع و تمتّنت روابطها مع جماعات و جهات أخرى .-247-



-246- Lévi (G) : Le Pouvoir au Village , Gallimard , 1990 , p 211 .

-247- التليلي (مصطفى) : قفصة والقرى الواحية المجاورة .... مرجع مذكور، ص335 .

إستنتاجـــــات حول الفصـــــل الثاني :

من خلال كل ما سبق في الفصل الرابع يمكن أن نتبيّن أن المد الطرقي تمكن من التغلغل داخل النسيج الإجتماعي لمنطقة الجنوب الغربي التونسي ، وتمكنت بذلك مؤسسة الزاوية من بسط نفوذها كقوة إقتصادية و بشرية لفترة مطولة تجاوزت عند زاوية العكارمة بالقصر القرنين (منذ نشأتها سنة 1695 م إلى بدايات القرن العشرين) .

إن ما تجدر الإشارة إليه كذلك هو أن زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد – كبقية أغلب الزوايا في تونس – تمكنت من شد عدد كبير من الأتباع و المريدين و إكتسبت شهرة دينية وعلاجية خاصة من خلال حضرتها المعروفة مساء كل خميس و التي تستقطب الكثير من الزوار المعتقدين في قدرة الولي الصالح (حتى بعد مماته) في تخليص المرضى من الآلام التي تسكن أجسادهم ، كما إحتضنت هذه الزاوية وظائف أخرى لا تقل أهمية عن الوظيفة العلاجية كالوظيفة التعليمية و الوظيفة الأمنية و الإجتماعية و غيرها...

إن هذا كله يوضح أن الإعتقاد في ظاهرة الأولياء الصالحين مازال متواصلا بين سكان الجنوب الغربي التونسي ، لكن هذا الإعتقاد في التفكير الصوفي بدأ يتقلص بصفة واضحة خاصة مع بداية فترة الثلاثينيات من القرن العشرين ، وهي فترة عرفت المشاهد الأولى لضعف الطرق الصوفية و لتقهقر مؤسسة الزاوية و تفقيرها من الناحيتين المادية والروحية .

و يمكن أن نرجع ضعف المؤسسة الطرقية إلى أسباب خارجية و أخرى داخلية : الأسباب الخارجية إرتبطت بالسياسة الإستعمارية الفرنسية التي تراجعت عن موقفها السابق الذي تمثل في دعم الحركات الصوفية بالبلاد التونسية و تقديم عدة إمتيازات لصالحها مقابل إحتواء الزوايا لمختلف الفئات الإجتماعية خاصة منها المجموعات القبلية المتمرّدة ومثال على ذلك أن سعيد بن عمار الشابي - من الطريقة الشابية - كثيرا ما وقع تكليفه بإعادة الهمامة كلما خرجوا عن الطاعة



حتى حصل بذلك الأمن و الإستقرار.-248- . وأصبحت السلطات الإستعمارية تعتمد سياسة جديدة أضرت كثيرا بالمقومات المادية والروحية لمؤسسة الزاوية ، و تقوم هذه السياسة بالأساس على مراقبة شيوخ الزوايا الدينية و منعهم من التنقل إلا بعد الحصول على ترخيص من طرف السلط التابعة للإستعمار كالمراقب المدني أو القايد و يضاف إلى ذلك إلغاء الزيارات ، التي مثلت لفترة مطوَلة موردا ماليا هاما للأشخاص المشرفين على الزوايا.

-248- خزينة الوثائق التونسية ، رسالة من سعيد بن عمار الشابي إلى الكاتب العام بالدولة التونسية بتاريخ صفر الخير 1316 هجري ، س-د ، صد 172 ، مل 4 .

و بما أن الزيارات تمثل موردا هاما من موارد الطرق الصوفية لذلك عملت السلطات الإستعمارية على حرمانها منه بدعوى أنه يتسسب في تفقير السكان . فبادرت في مرحلة أولى إلى تحجير الإعلان عن تلك الزيارات في الأسواق بمقتضى الأمر العلي المؤرخ في 20 جوان 1911 بدعوى أن مثل ذلك الإعلان من شأنه أن تنشأ عنه أمور تخل بالرّاحة.-249-

كما تمكنت السلطات الفرنسية و بطرق ملتوية من إنتزاع مساحات شاسعة من الأراضي على حساب الأحباس العامة و الخاصة (أملاك حبّست على عائلات تتصرف فيها مباشرة أو عن طريق مقدّمين) ، وهي إجراءات عملت على تدعيمها بعد الحرب العالمية الأولى بمحاولتها الإستلاء على أرض الأوقاف الخاصة و إلحاقها بإدارة الإستعمار و توزيعها على المعمرين الذين يجب أن يعدّوا الآلاف المؤلّفة.-250-

ومن بين الأسباب الخارجية الأخرى التي ساهمت في ضعف الطرق الصوفية بالبلاد التونسية يمكن الإشارة إلى العامل الفكري أو التعليمي ببروز الأفكار الإصلاحية الجديدة مع بداية القرن العشرين و التي أدى إنتشارها بين الناس إلى نفور العديد منهم من المؤسسات الطرقية ، و قد جاءت هذه الأفكار النيّرة على لسان كل من جمال الدين الأفغاني بالمشرق العربي و كذلك محمد عبده و تلميذه محمد رشيد رضا الذي " لا يقر الطرق البتة و يعتبرها مضرة بالعقيدة و لا يسلّم بها إلا جهلة العوام ، لأنهم أسرى التقليد الأعمى ، و ينتهي به الأمر إلى تكفير كل من يسلم بصحة كرامات الأولياء و المتصوفين و خوارقهم ".-251- كما تم بعث مؤسسات تعليمية جديدة بعد المدرسة الصادقية (1875) كالخلدونية سنة 1896 و التي ساهمت في بلورة العديد من المفاهيم و الآراء الإصلاحية -252- . كما شمل التعليم كذلك الفتيات بتأسيس المدرسة التونسية للفتيات المسلمات و التي كانت تضم سنة 1909 حوالي مائة تلميذة .-253-




-249- نفس المرجع السابق ، منشور وزاري للعمال ، بتاريخ 20 جوان 1911، س.د ، صد .97 ، مل 1.

-250- المدني (أحمد توفيق) : حياة كفاح (مذكرات) . الجزء الأول في تونس ، 1905- 1925 ، الجزائر . الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، 1976، 2ج ، ج 1 ، ص 177.

-251- المراكشي (محمد الصالح) : تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار ، 1898 – 1935 تونس ، الدار التونسية للنشر ، نوفمبر 1985، ص 190 .

-252- العجيلي (التليلي) : مرجع مذكور ، ص 253 .

-253- العربي (البشير) : الدور الإجتماعي لمثقفي المجتمع التونسي في فترة الإحتلال الفرنسي حتى سنة 1956 شهادة الكفاءة في البحث ، مخطوطة ، تونس ، كلية الآداب و العوم الإنسانية ، سبتمبر 1984 ، ص 52 .

و بذلك ساهمت هذه الأفكار الإصلاحية التي إنتشرت بين المواطنين التونسيين في تغير تعريف ووظائف المؤسسات الدينية التي أصبحت تخدم الحركات الوطنية و تهمل في الكثير من الأحيان وظائفها التقليدية المعتادة ، و بالتالي فإن الحظر الذي فرضته السلطات الإستعمارية على الطرق الصوفية في تونس وعلى أتباعها كذلك لم يؤد فقط إلى تشتتهم و إبتعادهم عن هذه المؤسسات التقليدية بل ساهم ذلك في إستقطاب هؤلاء من قبل الأحزاب كقوى سياسية حديثة ، و التي أضحت أخطر منافس للطرق الصوفية في كسب الأتباع سيما و أن بعض الطرق بمواقفها من النضال الوطني قد ساهمت في تهميش ذاتها و فسح المجال لخصومها للعمل على حسابها حتى أن الأمر لم يصل إلى إنفضاض الناس من الزوايا ليعمّروا الشعب الدستورية -254- فحسب و إنما بلغ إلى حد إستغلال بعض زوايا الطرق لعقد إجتماع سياسي مثلما وقع لزاوية القادرية بمنزل جميل -255-

أما الاسباب الداخلية التي ساهمت بقسط وافر في ضعف أغلب الطرق الصوفية في تونس فترتبط أساسا بالسلوكيات و التصرفات الخاطئة التي آتاها رؤساء و مشائخ هذه الزوايا الدينية ، فلئن اعتبرت السياسة الإستعمارية مسؤولة فعلا عن الأوضاع المزرية التي آلت إليها هذه المؤسسات التقليدية من خلال ضربها للطرق الصوفية في مقوماتها المادية و في إمتيازاتها الروحية كحق الإحتماء بالزوايا بمقتضى الأمر الصادر سنة 1882 .فإن جانب من تلك الأوضاع تعود إلى تصرفات المسؤولين عن أملاكها و عقاراتها -256- .

وأدت كل هذه التغيرات الخارجية والداخلية إلى تقلص وظائف الزاوية و إنحراف شيوخها عن "الطريقة" ، فبعد أن كان هذا المقام يوظف لتعليم الطلبة دينهم الحنيف و لحماية الضعفاء من قساوة الطبيعة والحكام السياسيين كذلك ، فقد هذه الفضاء الصوفي مقوماته الرئيسية " فوفاة شيوخ الزوايا المؤسسين مكّن الكثير من الأدعياء و السخفاء

البسطاء من أن يحتلوا في الناس مكان القيادة الروحية بإنتسابهم للزوايا و الطرق و الولاية والصلاح ، فأنحرفوا بالزوايا عن وظائفها السامية إذ ليس لهم ما يقدمون للناس من توجيه و إصلاح ، و فاقد الشيء لا يعطيه -257-

-254- A.G.T ; Notes très Confidentielle datée du 3/ 6/ 1934, D116- 5.

-255-Ibid ; le Caid de Bizerte à son C.C ; le 17/ 2/ 1934 , D – 5.

-256- التليلي (العجيلي) : مرجع مذكور ، ص 108.

-257-الميساوي (عبد الجليل) :" زوايا الوسط الغربي و دورها الإجتماعي " ، مجلة الحياة الثقافية ، تونس ، وزارة الشؤون الثقافية و الأخبار ، السنة 7 ، عدد 21 (ماي – جوان 1982) ، ص 55 -69.

وفي إطار الحديث عن تغير وظائف مؤسسة الزاوية يمكن أن نبحث من خلال تاريخ زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصرعن أهم التغيرات التي مسَت هيكلتها أو وظائف الأفراد المشرفين عليها ، فالزائر لزاوية العكارمة يمكن أن يلحظ غياب بعض الأجزاء من التركيبة القديمة للزاوية و خاصة إختفاء خلوة الطلبة .

و هذا التغير الشكلي أو الخارجي لزاوية العكارمة سحب وراءه تغيرا جوهريا مس أحد الوظائف الرئيسية التي عرفت بها هذه المؤسسة الطرقية ألا وهي الوظيفة التعليمية التي تميز بها "أهل الزاوية" خاصة من بينهم سيدي عبد الملك حفيد بابا عمر و كذلك سيدي علي بن عون الذي سميت الخلوة التي كانت موجودة في هذا المقام بإسمه ، كما عرف تاريخ زاوية سيدي عمر تداولا لمنصب المدرّس أو " المدّب " و الذي لعب دورا مهما في تحفيظ القرآن الكريم وفي توجيه أخلاقيات الناس نحو الأفضل فقد أعتبر "المدبيّة " (مدرّسوا القرآن) أفرادا يناهضون التخلف و الجهل ، فقد حاربوا مظاهر متفشية بين الناس مثل الوشم و الندب على الوجه أثناء الجنائز -258-

في حين نجد أن الوظيفة التعليمية لزاوية العكارمة اليوم تقتصر على وجود "كتّاب سيدي خليل" المحاذي جغرافيا لمقامي الوليين الصالحين سيدي عمر وسيدي عبد الملك و يشهد هذا الكتاب ضعفا في آداء وظيفته التقليدية بغياب الكفاءة عند أغلب المدرسين الذين يتداولون على تحفيظ القرآن بالإظافة إلى هيمنة إسترتيجية المصلحة الذاتية داخل حتى هذا الفضاء المخصص لتربية الناشئة .

التغير الثاني و الذي مسَ أهم الوظائف التي عرفت بها زاوية سيدي عمر بن عبد الجوّاد بالقصر يكمن في مضمون لقاء الحضرة التي تعقد مساء كل خميس ، فرغم التشكيكات التي حامت حول هذه الحضرة و خاصة فيما يخص قدرة أبناء الزاوية في تقديم الشفاء للزائرين و رغم الإنتقادات التي وجهت لهذه الزاوية و لحضرتها لأنها تشهد إختلاطا شبه واضح

للجنسين داخل صحن هذا المقام الصوفي ، إلا أن كل هذه الملاحظات لاتنفي وجود رجـال تميزوا بالتقوة و الخشية من الله و يسعون دائما إلى ذكر أسماءه الحسنى و ذكر الرسول (ص) و الصحابة الأجلاء لإضفاء طابع البركة على المكان .

أما اليوم فقد تغيّر مفهوم الحضرة و قد مس هذا التغير العديد من الجوانب المادية والمعنوية المتعلقة بهذا المجلس الصوفي ، فالمشرفين على الزاوية أمثال "الوكيل" و "الحفيظ" لا همّ لهم سوى قضاء مصالحهم الشخصية و تكديس المال فقط ، حيث تتباين معاملة الزائرين إلى الزاوية بحسب حجم الهدية التي تقدم "لروح الولي الصالح" ، كما فقدت الحضرة داخل صحن زاوية العكارمة حلاوتها الدينية السابقة و أصبح المنظر يوحي بمشهد من التهريج والفرجة لأنه

-258- Kilani (M) : op. cit . p266.

يفتقد إلى الكثير من الخشوع و الإيمان الصادق الذي كان يربط الأتباع بشيخهم ينتقد أحد الكتاب زمن الإستعمار مجلس الحضرة عموما فيقول :" إن الواقفين يؤلمون الأرض بأرجلهم أثناء شطحاتهم و القاعدين يؤلمون أكفهم تصفيقا و الحضور يموجون خشوعا و أن أحلف بآلية مغلّظة أن الأرض ستحاسبهم حسابا عسيرا يضاف إلى أصل الحساب .-259-

و يضاف إلى هذا كله أن الأشخاص الوافدين على زاوية "بابا عمر" مساء يوم الخميس و الراغبين في حضور مجلس الحضرة يمكن أن تجد من بينهم أفرادا لا تربطهم بالمكان سوى الرغبة في الفرجة و الإستمتاع بآلام الناس و هموهم ، وقد تجد من بينهم كذلك بعض الشباب الذي يأتي إلى الحضرة و هو في حالة من الترنح نتيجة المسكرات التي تناولها قبل حلوله بالمكان و يستغل وضعيته تلك للإنخراط في الحضور و مشاركتهم حالة التخمر و الهيجان التي تشتهر بها عادة مجالس الحضرة ، وهذا المشهد السلبي الذي إرتبط بمفهوم الحضرة نجده يتكرر في العديد من جهات الجمهورية لكن في صورة أخرى مخالفة نسبيا ، فالعديد من العائلات بجهة الساحل التونسية تعرف أثناء إحتفالاتها الصيفية (الزواج أو الختان حضور فرقة موسيقية نسائية تسمي نفسها " حضرة سوسة " و لكن الشخص الذي يستدعى لمشاهدة هذه الفرقة لا يمكن أن يقف على أي ترابط بين ما يميّز هذه الفرقة من مظهر في اللباس وما تلحظه في تصرفات " نسوتها" ما يشير إلى مفهوم الحضرة الدينية التي إعتدناها ، وهذا يعني أن لفظ الحضرة وما يحمله من شحنة روحية أصبح يوظف في غير مجاله من أجل إستقطاب الأفراد ، لا إلى الزاوية و التقرب من الله و إنما إلى التظاهرات والمحافل الدنيوية و بهذا نفهم أن هذه الفضاءات الإجتماعية - الثقافية (الزاويا) هي فضاءات متحولة و ليست ثابتة ، أي لقد عرفت الكثير من التغيرات منذ فترة الإستعمار و ما قبلها و إلى الفترة المعاصرة . في نافلة العرض التحليل يمكن القول أن ضعف الإلتجاء إلى زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر لا يمكن أن ينفي التمسك أحيانا بالهوية لزوارهذه الزاوية و



المعتقدين فيها ، خاصة بعد تعرض العديد من مقامات الأولياء الصالحين في تونس (عام 2012 خاصة) إلى هجمات الحركات السلفية .

و في إطار التمهيد للفصل الخامس من هذا البحث يمكن الإشارة إلى الخصوصية الثقافية لفرقة العكارمة بالقصر ولزاويتهم الدينية ،وهي فكرة أنثروبولوجية تميزت بها الدراسات الأمريكية عند كل من روث بينيدكت و مرقريت ميد تدعم التميز الثقافي لكل الجماعات الإنسانية مهما كان حجمها ، في هذا السياق يمكن أن نشير إلى خصوصية أخرى لهذه الزاوية ألا وهي هيمنة الجنس الأنثوي على عدد الوافدين على هذه المؤسسة الثقافية - الدينية .

-259- الكافي (عبد الرحمان) : مقال" إعتداء على الأرض " ، جريدة النديم ، عدد 74 ليوم 16/ 8/ 1922 ، ص 2.

إن هذه الهيمنة النسوية على مجلس الحضرة " العصرية" أو غيرها من الأماكن " المقدسة " و التي تشهد ممارسات دينية و ثقافية متنوعة ، يدفعنا إيجابا إلى تسليط الضوء أكثر على هذا الجنس الثاني " الغريب" في أطواره و في الإستراتيجيات التي يتموضع فيها كما يقول بيير بورديو ، فهذا الجنس الأنثوي عرفه دائما تاريخ المجتمعات العربية و الإسلامية في صورة الكائن الإجتماعي الضعيف الذي يخضع طول الوقت لسلطة القرارات و الأوامر الذكورية لكنه يتحوَل في العديد من الوضعيات المناسباتية إلى فاعلا أساسيا في في تخزين الذاكرة الجماعية و مرجعا مهمَا في إحياء الرموز الثقافية و في إستمرارية وجودها و تداولها بين الفاعلين الإجتماعيين و التي مثلت لهم دائما مصدرا لغذائهم الروحي و الفكري .

فهذه المرأة العربية التقليدية ظلت دائما وفيَة لدورها في تواصل المقومات الأساسية لمجتمعاتنا التي من فكَت تشهد إهتزازا في صورتها و هويتها الثقافية ، فالجنس الأنثوي هو بعينه العنصر البشري الذي عرف الإضطهاد و العبودية من قبل البنى القبلية التي كبَلت قدراته لفترة مطولة من الزمن . و رغم ذلك بقيت المرأة العربية فاعلة دائما في المحافظة على تراثنا و ما يزخر به من قيم و مبادئ و كذلك العناصر الثقافية التي ميزته عن المجتمعات الأخرى مثل المفاهيم الخاصة به و المتعلقة ببنيته التقليدية كالقرابة و الزواج و المصاهرة و غيرها ...

لذلك سيكون مضمون الفصل الخامس من هذا البحث قراءة أنثربولوجية لوضعية المرأة العربية المسلمة داخل الفضاء الواحي بالجنوب التونسي (بلدة القصر) و ما تحمله شخصية المرأة من دلالات و رموز ثقافية تترجم طبيعة الأحداث و الوقائع اليومية التي يعيشها هذا المجتمع المحلي .

فأين يمكن أن تتموضع المرأة القصرية (نسبة لإنتماءها للمنطقة) داخل إستراتيجية المحافظة على الذاكرة السلالية لمختلف الفرق الإثنية المستقرة على أرض هذه الضاحية من مدينة قفصة ؟

و هل مثلت زاوية سيدي عمر بن عبد الجوَاد فضاء للإلتقاء و الإندماج بين مختلف العناصر الأنثوية برغم إختلاف إنتماءاتها الإثنية من خلال الإشتراك في ممارسة الوظائف الدينية و الإجتماعية و الإعتقاد في ذات التصورات و المعاني التي تختفي بين جوانب هذا المقام الصوفي ؟

كما يمكن أن نتساءل عن دور زاوية العكارمة بالقصر في تكريس زواج القرابة بين أبناء نفس العشيرة أو نفس العائلة ، و هل ساهمت فعلا في إقصاء البنت " البرَانية " (غير العكرمية) من التمتع بحقها الشرعي في البحث عن إبن الحلال ؟.

الفصل الثالث

الزواج عند أهل زاوية العكارمة

تمهـــــــــيد :

يتطرق هذا المبحث الميداني إلى دراسة العلاقات الزيجية التي عرفها تاريخيا أهل زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر (العكارمة) مع كشف التغيرات التي عرفها هذا النمط من العلاقات الإجتماعية عبر مختلف الأجيال التي تعاقبت فوق أرض هذه الضاحية من مدينة قفصة .

أما جانب الإرتباط بين مسألة الزواج هذه و ظاهرة الإعتقاد في الولي الصالح فتظهر من خلال عدة نقاط يجمع بينها عنصر مشترك ألا وهو العنصر الأنثوي ، فالمرأة تمثل العنصر الغالب والمهيمن على حجم الزوار الوافدين بإستمرار إلى زاوية سيدي عمر و هذا يفسر أساسا بدرجة الإعتقاد المبالغ فيها أحيانا من قبل النسوة في التصورات و الممارسات الصوفية التي تحتضنها هذه المؤسسة الطرقية ، وهذه الهيمنة الأنثوية على المقام و إستمرارية وجودهن داخله في الأوقات المناسبتية أو غيرها من الأوقات العادية فرض على هذه الدراسة مزيد الإهتمام بهذا الجنس الذي قد يشكل مساندة قوية للباحث في كشف الرموز و المعاني الصوفية التي تتحرك داخل هذه الزاوية .

0الدافع الثاني الذي لتناول مسألة العلاقات الزواجية التي عرفها أهل زاوية العكارمة بالقصر هو أن فضاء الزاوية في حد ذاته مثل ولا زال يمثل فرصة سانحة للعديد من الشابات في تحقيق حلمهن و الحصول على إبن الحلال من خلال ربط صلات التعارف مع الأمهات و الأخوات داخل فضاء الزاوية .

كما تجدر الإشارة إلى أن كل من الزواج الداخلي القائم على القرابة الدموية القريبة أو البعيدة و ظاهرة الإعتقاد في كرامات الأولياء الصالحين هي مخلفات للإرث القبلي بمعنى أنها تعبّر عن مؤشرات لتواصل المحددات التقليدية للمجتمع القبلي بالجنوب التونسي " وهذا ما يقيم الدليل على أن التحوَل (تحوّل المجتمع التونسي) لم يتحقق دون مقاومة و يفسرَ ما نلمسه من رواسب العقلية القبلية المترسخة في السلوكيات الإجتماعية المتفاوتة و المختلفة بين جهة و أخرى و يكشف أهمية الظاهرة القبلية و إنعكاساتها المجتمعية .-260-

---

-260- بوغانمي (حميدة) : مرجع مذكور ، ص 93.

فكيف يمكن قراءة شخصية المرأة الزائرة لمقام سيدي عمر بصفة عامة و كشف أبعاد هذه الشخصية من الناحية الإجتماعية والدينية خصوصا في ما يتعلق بالجانب الروحي و المتجسد في تصوراتها و ممارساتها اليومية داخل فضاء الزاوية ؟ و هل يمكن الحديث عن تغير في صلب العلاقات الزيجية لدى العائلة العكرمية ؟ بمعنى هل يمكن الإقرار بغياب زواج القرابة (الزواج من إبن أو بنت العم) داخل النسيج الإجتماعي لفرقة العكارمة و تعويضه بالزواج الخارجي كنمط حديث من العلاقات الإنسانية ؟

المبحث الأول: المرأة بنت سيدي عمر

أ– المرأة التونسية و الحياة الصوفية :

عادة ما إقترن مفهوم التصوَف و التزهَد في مجتمعاتنا العربية و الإسلامية بحياة الرجل الذي جسد شخصية الجد المؤسس أو الشيخ أو الولي الصالح و غيرها من الصفات و المراتب الدينية ، وقد عرف المجتمع التونسي المد الطرقي مع منتصف القرن التاسع ميلادي مع الإمام سحنون في القيروان و كذلك مع أبو محمد الأنصاري الذي أسس مسجد الدمنة -261- و الذي سمي كذلك بمسجد السبت لأنه كان له ميعاد يجتمع فيه العباد كل سبت أسوة بزيارته صلى الله عليه و سلم لمسجد قبا كل سبت . ثم إزدهرت الحياة الصوفية في تونس مع ظهور أصحاب الطرق الدينية مثل الطريقة القادرية في القرن الثاني عشر ميلادي و الطريقة الشاذلية في القرن الموالي ، لكن المرأة التونسية بقيت غائبة بصورة تكاد تكون كلية عن هذا المشهد الصوفي خاصة في ما يتعلق بنشأة و تأسيس المؤسسات الطرقية و يعود ذلك إلى عدة أسباب منها ما هو مرتبط بخصوصية المجتمع التونسي و منها ما هو في علاقة بطبيعة شخصية المرأة التونسية في حد ذاتها .

فمتى أمكننا الحديث عن إمرأة تونسية فاعلة في الحياة الصوفية سواء نظرنا إليها و هي في ثوب الولية الصالحة أو حتى من خلال تأثيرها المباشر على أصحاب النفوذ الديني أو الطرقي ؟ وقبل البحث عن صورة المرأة التونسية داخل عالم



التزهد ، هذا العالم الشاسع و المتشعَب و قبل الكشف عن خصوصية شخصيتها الصوفية ، لابد من الإشارة إلى بعض التجارب النسوية ضمن الحياة الصوفية الإسلامية سواء اللاتي إنتمين إلى الشطر الشرقي من العالم الإسلامي أو شطره الغربي أو سواء كن كذلك من الصوفيات المبكريات أو المتأخرات في زمن الزهد و التعبد .

-261- حسني عبد الوهاب (حسن) : "الطب العربي في إفريقية" ، مجلة الفكر ، تونس ، الشركة التونسية لفنون الرسم ، السنة الثالثة ، العدد 1 (جويلية 1958) ، ص7.

بادىء ذي بدء لا بد من توضيح أمر هام ألا وهو أن موقف الصوفية المسلمين من المرأة لم يكن موحّدا ، بل إتخذ هذا الموقف مناحيا و أبعادا مغايرة حسب الثقافة الصوفية التي تبناها صاحبها العالم أو الشاعر ، حيث ورد مثلا في قول الشاعر الصوفي السنائي :" أن إمرأة صالحة خير من ألف رجل سوء " ، وهذا الرأي تبناه أغلب المتصوفين في الإسلام إتباعا لموقف النبي (ص) من النساء المسلمات ، فقد كان حب النبي (ص) للنساء عموما و لزيجاته المتعددة و بناته الأربعة واضحا و جليا ، كما أوصى الرسول محمد أتباعه من الرجال قبل وفاته "خيرا بالنساء " .

كما عرف الصوفي الأندلسي إبن عربي بتقديره و حبه للمرأة ، فهو يرى أن إدراك الصفات الإلاهية يكون من خلال الجمال النسائي و النظر إلى المرأة على أنها وحي حقيقي لرحمة الله و قدرة الخلق ، وقد قام إبن عربي بشرح كتابه المعروف "بترجمان الأشواق" الذي نظمه بلسان النسيب و الغزل يكنَى بكل إسم فيه عن فتاة جميلة تعلق بها عندما زار مكة (عام 598هجري) حيث يقول فيه :

" كـل ما أذكره من طلل   أو ربوع أو مغـان كلَ ما
أو خليل أو رحيـل أو ربى   أو رياض أو غياض أو حمى
أو نســـاء كاعبات نهد   طـالعات كشموس أو دمى
كل ما أذكره ممــا جرى   ذكره أو مثله أن تفهمـا
فأصرف الخاطر عن ظاهرها   و أطلب البـاطن حتى تعلما "-262-

كما أن تعظيم آل البيت بصفة عامة و من بينهم فاطمة الزهراء بصفة خاصة كان له الأثر الواضح في النظر إلى المرأة المسلمة نظرة أكثر إيجابية خاصة في الدوائر الشيعية ، حيث يرى أصحاب هذا المذهب الديني أن الحكمة المحمدية إنتقلت من النبي (ص) إلى إبن عمه و زوج إبنته و رابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب ، وكذلك نسب إلى آل البيت و آخرين من أتباعهم أنهم موهوبين في الرؤية الصوفية .



و ساهم هذا التعظيم لفاطمة الزهراء في بروز الكثير من النسوة الشهيرات في الحياة الصوفية الإسلامية أولهم كانت ناسكة البصرة رابعة العدوية (القرن الثامن ميلادي) ،و قد شكلت رابعة الصورة المثالة للمرأة الناسكة و المرأة الصالحة التي حازت على أعلى درجات الوصف و الثناء ، فإذا سلكت إمرأة الطريق إلى الله كالرجال فلا يمكن أن تسميتها إمرأة ، بل أنه قد أصطلح عل تسمية كل إمرأة صالحة في الإسلام بلقب "رابعة الثانية" ، نظرا لمرتبتها الصوفية السامية .

-262- ابن عربي (محي الدين) : ذخائر الأعلاق في شرع ترجمان الاشواق ، طبعة بيروت ، ترجمة ل ، ر . أ نيكلسون، 1978، ص 5 .

إن التاريخ الإسلامي الصوفي يبيَن أن رابعة العدوية لم تكن إستنثناء رغم أن الفضل يعود إليها في أنها أدخلت الحب الخالص لله إلى الرؤية النسكية المظلمة في التصوف المبكَر ، فمن بين النسوة الصالحات اللاتي عاصرن رابعة أو أتين بعدها في البصرة أو في الشام يمكن ذكر مريم البصرية و ريحانة الوالهة و أخريات كثيرات عرفن بإسم "الباكيات الخاشيات المبكيات " ، وتقول الروايات أن الكثير من هن فقدن بصرهن من شدة البكاء حتى يصلن إلى بصيرة قلبية تمكنهن من رؤية الله أفضل .

و قد تميزت بعض النساء من ذرية النبي (ص) مثل السيدة نفيسة (توفيت عام 824 م) بالإستقامة و الصلاح ، فقبرها الموجود بالقاهرة لا يزال كعبة الزائرين من المؤمنين و ينطبق نفس الشيء على السيدة زينب التي برز مقامها في القاهرة لشهرته في خلفية روايتين من الأدب الحديث في مصر .-263-

و ما من شك في أن كثيرا من النساء المسلمات المسنّات ساهمن داخل عائلاتهن في التشكيل الروحي لأئمة المستقبل في التصوف ، سواء أكانت أم فريد كنز السكر في الهند أو أم عبد القادر الجيلاني و خالته .

و ربما وجدت روح بسيطة بين أولئك النساء سموا أبديا من خلال الحب و الإيمان الصادقين و كم هي مؤثرة على سبيل المثال قصة لالا ميمونة في المغرب ، فقد كانت إمرأة زنجية فقيرة سألت قبطان أحد السفن أن يعلمها الصلاة إلا أنها لم تستطع أن تحفظ ما يقال بطريقة صحيحة ، ولكي تسمعها مرة أخرى و تتعلمها هرولت خلف السفينة السائرة و مشت فوق الماء و كان دعاؤها الوحيد " ميمونة تعرف الله و الله يعرف ميمونة" و قد أصبحت من الأولياء المعظمين في شمال إفريقيا .

و هناك ولية أخرى في غرب العالم الإسلامي تختلف تمام الإختلاف عن أولئك الأتقياء البسطاء و هي شيخة صوفية قامت بتربية أحد كبار مفكري الإسلام لعامين كاملين ، كانت تلك المرأة هي فاطمة القرطبية التي كانت رغم عمرها البالغ خمسة و تسعون عاما جميلة و بهية مثل فتاة شابة فقد إنقلبت من عجوز إلى شابة من خلال حبها لله .-264



و هذه النظرة الحسنة للمرأة المسلمة المتصوفة لم تكن عامة لدى مختلف المفكرين و الشعراء الصوفيين الذين تناولوا هذه الظاهرة الدينية ، فقد عرف عن مؤلفي الكتب المتأخرين أمثال الغزالي و العطار و حتى جلال الدين الرومي كرههم و إحتقارهم لجنس النساء .

263-- Badawi (MM) : Islam in Modern Egyptian Literature , 1971 , p 154.

-264- شيمل (أنا ماري) : الأبعاد الصوفية ، مرجع مذكور ، ص 497 .

و ربما يرجع هذا التفكير الصوفي إلى التأثر بشخصية الحسن البصري الذي عرف عنه تبنيه لمثل هذه الأفكار ، وهي نظرة إقتبسها البصري من المعتقدات المسيحية التي إنتشرت في القرون الوسطى ، والتي كانت تنظر إلى المرأة على أنها مشابهة للدنيا ، هذه الدنيا التي شبهها الرومي بالعجوز الشمطاء الشنيعة عندما قال :" فالدنيا مثل عجوز قبيحة تزين وجهها الدميم الذي لا أسنان فيه و تضع على تجاعيده قصاصات مزخرفة بكلمات من القرآن لتبدو جميلة فتفتن الرجال .-265-

كما تأثر الشاعر الصوفي الفارسي الأصل جلال الدين الرومي بأفكار شيخه و معلمه السنائي الذي كان يعتقد في أن المرأة شبيهة بالنفس اللوامة ، أي النفس الحقيرة التي تدفع البشر إلى الشهوات و المحرمات ، فهي خزينة من الصفات الحيوانية ، لذلك كان الرومي (المتأثر شديد التأثر بشيخه السنائي) يحتقر هذه المرأة "الشريرة " و يسقط عليها ذنوبه و أخطاءه حيث يقول في المثنوي (الجزء السادس) :" سقوطي أوّله إمرأة و آخره إمرأة " .-266-

كما شبَه أبو طالب المكّي المرأة بالدنيا ، هذه الدنيا التي هي مصيدة خطيرة في الطريق إلى الله لذلك فهو يشبه الدنيا كذلك بالمرحاض الذي لا يطلبه المرء إلا في حالات الضرورة. و عموما يمكن القول أن المرأة كان لها دور في التوجيه منذ صدر الإسلام حيث ندب الرسول (ص) النساء بعد الهجرة إلى المدينة لتعليم الكتابة و القراءة و إتخذ لذلك مدرسة"دار مخرمة بن نوفل " موظفا لهذه المهمة النساء خاصة .

و كانت النساخة و الخطاطة بالأندلس من حظ النساء حيث حكى ابن الفياض في تاريخه في أخبار قرطبة أنه كان بالربض الشرقي وحده لهذه العاصمة الأموية مائة و سبعون إمرأة يكتبن المصاحف بالخط الكوفي ، و لم تكن النسوة الصوفية بالمغرب أقل ورعا و زهادة من أخواتهن في المشرق أمثال رابعة العدوية و فاطمة النيسابورية شيخة ذي النون المصري، إن النساء العالمات والوارعات في المغرب لم يبلغن إخواتهن في المشرق مكانة و عددا لكن منهن من كن مستشارات لأزواجهن من الأمراء و الرؤساء ساهمن بحظ وافر في الإسعاف الإجتماعي و رصد الأوقاف للمعوزين و إقامة



المعاهد و يكفي أن نعلم أن جامعة القرويين إنما أسستها فاطمة أم البنين بنت محمد بن عبد الله الفهري بينما أقامت أختها مريم جامع الأندلس (بالمغرب الأقصى) .-267-

---

-265- الرومي (جلال الدين) : المثنوي ، مرجع مذكور ، الجزء السادس ، الأبيات 1222- 36 .

-266- الرومي (جلال الدين) : نفس المرجع ، الأبيات 2799 .

-267- بنعبد الله (عبد العزيز) : مرجع مذكور ، الجزء الأول ، ص 159.

تعتبر الزوايا و مقامات الوليات الصالحات من بين المعالم الدينية التي إنتشرت في البلاد التونسية خلال مراحل تاريخية مختلفة ، كما أنها ساهمت و أفرزت جملة من الممارسات الشعبية من بينها البحث عن البركة ، هذه البركة الجالبة للشفاء و حل الأزمات .

ومن الزوايا التي تستقبل جموع النساء و بكثافة يوميا زاوية الولية الصالحة "السيدة المنوبية" و هي سيدة عرفت بالتواضع و البركة و الحنانة و العفة و تدعى عائشة بنت الشيخ أبي موسى عمران بن الحاج سليمان المنوبي ، و أمها فاطمة بنت عبد السميع و مولدها في منوبة غربي تونس العاصمة و قد عاشت خلال القرن الثالث عشر ، و أخذت السيدة عائشة علوم اليقين عن الصالح الجليل و حبر الصوفية الكبير الإمام أبي الحسن الشاذلي. نشأت في حجر أبيها و قد إعتنى بتربيتها فعلمها القرآن الكريم حتى أحسنت حفظه ، ثم لاحت عليها علائم الزهد و الصلاح فأراد أبوها تزويجها بأحد أقاربها فلم تقبل و بقيت على عزوبيتها .

و كان شأنها في العبادة و غزل الصوف هو مورد حياتها و روي في مناقبها أنها ختمت القرآن الكريم في حياتها ألفا و خمسة مائة و عشرين مرة ، و كانت تبر بالفقراء و المساكين و تكرم المحتاجين فما تحصل عليه من عمل يدها تصرفه في سبيل الله ، يروى عنها أنه إذا بات في جيبها درهم و لم تتصدق به تقول : " الليلة عبادتي ناقصة " و هذا ما يدل على خيرها و حنانها و كانت تنقطع أحيانا عن ذكر الله و لما تسأل عن ذلك تقول :" لا خير في ذكر اللسان ما لم يكن القلب حاضرا " ، و قد شاع خبر صلاحها في تونس و قطرها إلى أن أجابت دعوة ربها في شهر رجب من سنة 665هجري (1225 م) .

الولية الصالحة التونسية الثانية و التي تستحق الذكر في هذا المبحث هي للاّ القلعة و التي ينتصب مقامها في جهة القطار من ولاية قفصة ، وإهتمامنا بهذه الولية الصالحة مرجعه بالأساس أن زاويتها تتمتع بصيت واسع بين عشاق الممارسات الطقوسية الصوفية كما أن مقام هذه الولية الصالحة يحمل خصوصية واضحة مقارنة بمقامات الوليات الصالحات في تونس اللاتي يقل عددهن مقارنة بالكم الهائل من المؤسسات الطرقية في كامل أرجاء البلاد التونسية .



" للا القلعة " هي عبارة عن ربوة في الشمال الشرقي لقرية القطار و في شمال قرية نشيو ، على الطريق الرابطة بين قفصة و قابس . توجد بها مغاور قديمة تدل آثارها على كونها استغلت منذ العصور الغابرة لإحتضان الوجود البشري و تدل تسميتها على أنه قد تكون أقيمت في السابق على قمتها قلعة لمراقبة الطريق الذي يمر جنوبها و الذي يتفرّع ليسمح بالوصول إلى القرى الجبلية ، و بالوصول إلى واحات نفزاوة و كذلك بالوصول إلى واحات الأعراض بالإتجاه شرقا . وقد أعطى ذلك لهذا الموقع أهمية خاصة تزايدت مع صبغة التقديس التي إكتسبتها عبر الأجيال و العصور .

و يقع هذا المزار الذي أشتهر بقدرة صاحبته عل " تسهيل " عملية الخصوبة و الإنجاب تحديدا في الشمال الشرقي لمدينة القطار ، على الطريق الرابطة بين مدينتي قفصة و قابس و هي طريق قديمة منذ العهود الرومانية إذ كانت تربط بين مدينتي " قبصة " و " تاكاباس " (التسمية الرومانية القديمة) و كانت خلال العهود الإسلامية أحد المسالك التي يقطعها الحجاج من بلاد المغرب نحو المشرق .

و في حديثه عن فترة تأسيس هذه الزاوية " النسوية" يقول الأستاذ مصطفى التليلي في مؤلفه " قفصة و القرى الواحية المجاورة .." : " أنه لم نعثر على أي إشارة إلى القلعة في الوثائق المكتوبة الراجعة للقرنين الثامن و التاسع عشر ، لكن وجود أسماء منسوبة إليها في تلك الفترة أي : قليعي بالنسبة للذكور و قليعية بالنسبة للإناث ، يثبت أن الإعتقاد في هذه الولية الصالحة سابق للقرن العشرين الذي شهد بدوره تناميا كبيرا لعدد زوارها القادمين ليس فقط من المراكز الواحية بالقطار بل كذلك من المراكز الواحية الأخرى و القرى الجبلية و العروش المجاورة .-268-

و رغم خلو هذه المغاور من أي أثر أو دليل علو وجود ضريح ينتسب إلى ولية صالحة فإن مظاهر الإجلال و التقديس توجَه إلى هذه المغاور ، أما سر التسمية فلا يعلم أحد إن كان وثيق الصلة بقلعة كانت مشيدة فوق تلك الربوة بهدف المراقبة ، خصوصا و أن الطريق كما ذكر عريقة أو أنها ذات علاقة بالمباني الجبلية المحصنة التي إختص بها البربر .

و في قراءته لمختلف الدلالات و الرموز التي تتضمنها الممارسات الطقوسية داخل زاوية للا القلعة بجهة القطار يرى الأستاذ لمين البوعزيزي : أنه إذا أردنا النظر في جملة الطقوس لنتبين دلالتها يستوقفنا بداية " مقام الولية " أي هذه المغارات و التي عبرت عن مأوى لإنسان ما قبل التاريخ ، فعلماء الأنثربولوجيا يذهبون في تأويلهم للمغارة كونها رحما عالميا مثلها مثل بقية الرموز الكبرى للنضوج و الحميمية أي البيضة و القبر و و غيرهما .

كما يمكن القول كون المغارة كثيرا ما شكلت في مخيالنا الإسلامي رمزا لولادة دعوة جديدة ، ألم يكن النبي محمد صلى الله عليه و سلم يتعبّد داخل مغارة (غار حراء) هذه المغارة إذن كانت حاضنة و شاهدة على ميلاد رسالة سماوية جديدة



.كما هو الحال في تونس العاصمة إذ يتمسك زوار زاوية " سيدي بلحسن الشاذلي " بزيارة مغارة "سيدي بلحسن" التي كانت شاهدة و حاضنة لفترة تزهده و تصوفه ، فهي الرحم الذي ولد متصوفا جليلا.

إن ما تجدر الإشارة إليه من خلال كا ما ورد حول نماذج من الوليات الصالحات بالبلاد التونسية هو أن المرأة في بلادنا إستطاعت أن تشارك الرجل في هذا المشهد الصوفي وهو مشهد ديني ثقافي حمل في طياته الكثير من الرموز و الدلالات

-268- التليلي (مصطفى) : نفس المرجع السابق ، ص 346 .

التي أحاطت بثقافة الأقليات و قد ساهمت هذه الرموز في تفسير الممارسات الطقوسية التي ترافق الزيارة إلى الولية الصالحة ، كما ساهمت في كشف الغطاء عن خصوصية الذاكرة الجماعية التي ميزت مجموعة أو أقلية ما .

إن التواجد المحدود للوليات الصالحات بالبلاد التونسية (مقارنة بعدد مقامات الأولياء الصالحين) منذ بداية إنتشار المد الطرقي (سواء الآتي من الغرب أو من الشرق) إلى يومنا هذا أعطى للمرأة المتصوفة خصوصية و مكانة لافتة في حياتنا الدينية الشعبية ، فعادة ما إقترنت زيارة زاوية أم الزين الجمالية (الساحل التونسي) أو زاوية السيدة المنوبية (تونس العاصمة) أو كذلك مقام للا القلعة (القطار بالجنوب التونسي) بهالة معينة نظرا لكونها زيارة مخصصة لمرأة و ليست لرجل ، المرأة التي عادة ما مثلت في ثقافتنا العربية الصدر الحنون الذي في إحتضانه تغيب الأوجاع و الهموم و الضغوطات اليومية . كما يمكن أن نلمس حضور المرأة التونسية الفاعل في الحياة الصوفية ليس فقط من خلال صورتها كوليّة صالحة يعتقد المريدون و الأتباع في بركاتها و كراماتها ، و إنما يمكن أن نتحدث عن المرأة الفاعلة عبر سلطتها التي تمارسها على رجال الدين أو رجال الصوفية خاصة عندما يكون موقعها الإجتماعي يسمح لها بذلك .

و تعتبرعلاقة القرابة أهم العوامل التي سهلت للمرأة التونسية من التدخل في شؤون الحياة الصوفية الرجالية و قد أمدنا تاريخنا الإجتماعي و الديني البعض من هذه الحالات التي تحمل أحداثا تصوَر دور المرأة المؤثر في مسار أحد الزوايا أو الطرق الصوفية في تونس. من بين هذه الحالات و التي تعتبر كذلك نادرة و قليلة مثلما هو الحال بالنسبة لعدد الوليات الصالحات في بلادنا يمكن أن نذكر عائشة أخت الشيخ ظافر المدني مؤسس الزاوية المدنية بصفاقس -269- .

وقد تمكنت هذه العائلة من المحافظة على نفوذ الزاوية المدنية بصفاقس نظرا لما تمتعت به عائشة و إبنها من تأييد من طرف السلطان العثماني و كذلك من طرف السلطات الفرنسية نظرا لدورالطريقة المدنية الرئيسي في صد المقاومة الشعبية في مدينة صفاقس. إضافة إلى وعي سلط الإحتلال بخطورة تلك الطريقة نظرا للدور الذي قد تقوم به في المدينة



المذكورة ، و لذلك و تلافيا منها لذلك و إحتواء لها راهنت تلك السلط على المسماة عائشة .بأن منحتها مبلغ 15.000 فرنك بعنوان جبر الأضرار التي لحقت منزلها أثناء قصف القوات الفرنسية للمدينة سنة 1881.-270

-269-الطريقة المدنية هي طريقة صوفية تفرعت عن الطريق الدرقاوية (التي تنسب إلى مؤسسها العربي بن أحمد الدرقاوي من قبيلة زردل بالمغرب الأقصى) و التي تفرعت بدورها عن الطريقة الشاذلية ، وقد سميت بالمدنية نسبة إلى مؤسسها ظافر المدني ، الذي خلفه إبنه محمد ظافر المدني فأسس عدة زوايا خاصة بطرابلس الغرب ، كما زار تونس و أسس زاوية أبي عبد الله بصفاقس .

270- A.G.T ; Note émanante de Tunis ,le 17/7/1882 , D158-5.

كل ذلك تبعا للإعتبارات السياسية التي قدرت كسب تلك العائلة لما لأخيها (عـائشة) من علاقة مع السلطات العثمانية و ما يقوم به من تسهيل إستقرار فرنسا بتونس-271- ، خاصة و أن عائشة المذكورة كانت وعدت بعد تسلمها ذلك المبلغ بتسخير كل جهودها و نفوذ عائلتها في خدمة فرنسا -272-على حد قول المصادر الفرنسية .

و لم تقف إنعامات سلط الإحتلال على تلك العائلة عند ذلك الحد بل وصلت سنة 1883 إلى إعفاء محمد بن عبد الله - إبن عائشة المذكورة و شيخ زاوية المدنية بمدينة صفاقس - من الضريبة التي فرضت عل المدينة بعد إستسلامها .

كما أنه في الوقت الذي يتحمل فيه الصفاقسيون وحدهم مسؤولية تخريب المدينة و بالتالي دفع ضريبة قدَرت بعشرة ملايين فرنك ثم خفضت إلى ستة ملايين فرنك ، مما أدى إلى إفلاس العديد منهم و مصادرة أملاكهم نالت فيه عائشة و إبنها ما قدره ثلاثة و عشرون ألف فرنك .

إن حصول عائشة و إبنها على تلك الإمتيازات الخصوصية دليل على أنه لم يصدر عنهما شيء من شأنه أن يعرقل الإستيلاء الفرنسي على المدينة ، و أن تحقيق ذلك الإستيلاء يتطلب الإغداق على تلك العائلة لمزيد كسب سكوتها و بالتالي توظيفها .-273

المثال الثاني الذي يمكن أن نسوقه في إطار الحديث عن المرأة التونسية الفاعلة في الحياة الصوفية هو مثال يحمل كذلك إسم عائشة ، لكنها هذه المرَة عائشة القفصية و ليست عائشة الصفاقسية التي رأيناها سابقا . و نقصد بهذه المرأة عائشة البرجية و علاقتها بالزاوية القشاشية بقفصة التي تركَزت في نهاية القرن السادس عشر و بداية القرن السابع عشر ، فقد ورد في مؤلف " نور الأرماش في مناقب القشَاش" للمنتصر ابن أبي لحية أن عائشة البرجية (وهي والدة المؤلف) لعبت دورا هاما في تاريخ الزاوية القشاشية بقفصة و التي (الزاوية) مثلت فرعا للزاوية الأم بتونس العاصمة تحت إشراف الشيخ أبي غيث القشاش . و يرجع هذا النفوذ الطرقي الذي تمتعت به عائشة البرجية إلى كونها



أخت أحمد البرجي شيخ الزاوية القشاشي بقفصة ، إضافة إلى أنها تعد من أبرز الفقيرات بقفصة (من أتباع و مريدي الشيخ) اللاتي كان لهن حق الإتصال المباشر بكامل أسرة أبي غيث القشاش .

-271- Ibid ;le R.G. à Tunis au Ministère des Affaires Etrangères à Paris-1911 , D158-5.
-272-Ibid , Note émanante de Tunis , le 17/7/1882 , D158-5.
-273- العجيلي (التليلي) : الطرق الصوفية و الإستعمار الفرنسي ... مرجع مذكور ، ص ص (138 – 139) .

و يمكن أن نستشف من خلال بعض الأحداث و التغييرات التي عرفتها الزاوية القشاشية بقفصة أوجه السلطة الدينية أو الروحية التي تمتعت بها عائشة البرجية عند تعاملها مع مختلف الشخصيات الصوفية التي تداولت على هذا المقام الطرقي ، فبعد وفاة الشيخ أحمد البرجي سنة 1602م وقع تعيين المرابط بولحية خليفة من بعده و قد تم هذا التعيين من قبل أبي غيث القشاش بإعتبار أن هذا الأخير كان مرابطا و لكن مع الأخذ بإعتبار ثان ألا وهو أن هذا المرابط أو المقدم الجديد ما هو إلا زوج عائشة البرجية أخت الشيخ الفاضل أحمد البرجي ، وقد تم ذلك بالرغم من كثرة الإنتقادات التي وجهت له (بولحية) من قبل الأغلبية الساحقة من فقراء مدينة قفصة .

فقد تشكلت مجموعة معارضة للمقدم بولحية تكوَنت من أعيان مدينة قفصة وهم منصور السكساك إمام نوبة الترك و محمد خنوس إمام الجامع الأعظم و كذلك أحمد صديق قاضي المدينة في تلك الفترة " و تزامن ذلك مع مرض أبي لحية مما جعل الشيخ أبا الغيث يقرر عزله و تعيين مقدم جديد على زاوية قفصة ، وتولى المنتصر (أبن أبي لحية) بنفسه مواجهة الوضع بالإعتماد على مكانة والدته التي إصطحبها معه إلى تونس لإقناع أبي الغيث بالتراجع في قرار العزل ، و يفسر إصطحابه لوالدته إلى إقتناعه بتقدير الشيخ أبي الغيث الخاص لعائشة البرجية بإعتبارها شقيقة أحمد البرجي و محاولته توظيف هذا التقدير لضمان إستعادة رضا الشيخ ...و تراجع أبو الغيث القشاش عن عزل المرابط بولحية و برَر ذلك بتقدير زوجة المرابط بإعتبارها شقيقة البرجي و مراعاة لمجيئها إلى العاصمة ".-274-

و قد تواصل نفوذ عائشة البرجية داخل هذه المؤسسة الطرقية حتى في مراحل زمنية أخرى شملت كذلك أبناءها المنتصر (مؤلف نور الأرماش) و أخيه أحمد ، فبعد وفاة أبو لحية سنة1610م طرحت قضية خلافة الزاوية القشاشية بفقصة من جديد فتم تعيين المنتصر شيخا على هذه الزاوية و قد برَر أبي غيث القشاش هذا التعيين بإعتبار المنتصر هو أبن عائشة أخت مؤسس الزاوية و كذلك بإعتباره مثل سابقا رجلا من رجالات الحضرة بزاوية قفصة .



" لكن المقدم الجديد واجه بدوره أزومين خطيرتين تمثلت الأولى في تعكّر علاقته بوالدته و سعيا لدى الشيخ أبي الغيث لعزله و تعويضه بأخيه أحمد رغم عدم إنتمائه إلى العمل الطرقي و أرجع المنتصر ذلك إلى مشاكل عائلية عادية بحكم ميل الأم الطبيعي إلى أصغر أبنائها رغم ما يبذله الإبن الأكبر من مجهود لإرضائها ، و لكن الأمر تفاقم بإتهام عائشة البرجية لإبنها مقدم الزاوية بالعقوق و عصيان الوالدين ، و هي من المنكرات حسب الأخلاق الإسلامية . و كاتبت شيخ الطريقة لدعوته إلى إزاحته من منصب المقدَم .

-274-التليلي (مصطفى) : قفصة و القرى الواحية المجاورة ، مرجع مذكور، ص ص (327- 328) .

و نفهم من خلال ما جاء في كتاب نور الأرماش ، أن عائشة البرجية أدركت بوضوح دورها في ضمان إرتقاء زوجها ثم إبنها إلى خطة المقدَم على الزاوية ، و بالتالي كانت تطمح إلى أن يكون نفوذها في الزاوية أوسع و تأمل في مشاركة أكبر في الإشراف على شؤونها و التصرَف في مداخيلها خاصة بعد وفاة زوجها " .275

- ب - المرأة حريفة وفيَة لبابا عمر

جدول (12) : توزيع زائرات سيدي عمر بن عبد الجواد العكرمي حسب الإنتماء أو الأصل

فرقة العكارمة	همامة قفصة من غير العكارمة	همامة سيدي بوزيد	عرب البادية من غير الهمامة	جهات أخرى من البلاد التونسية	لا إجابة
%25	%24	%18	%17	%15	%1

المصدر:نتائج الدراسة الميدانية

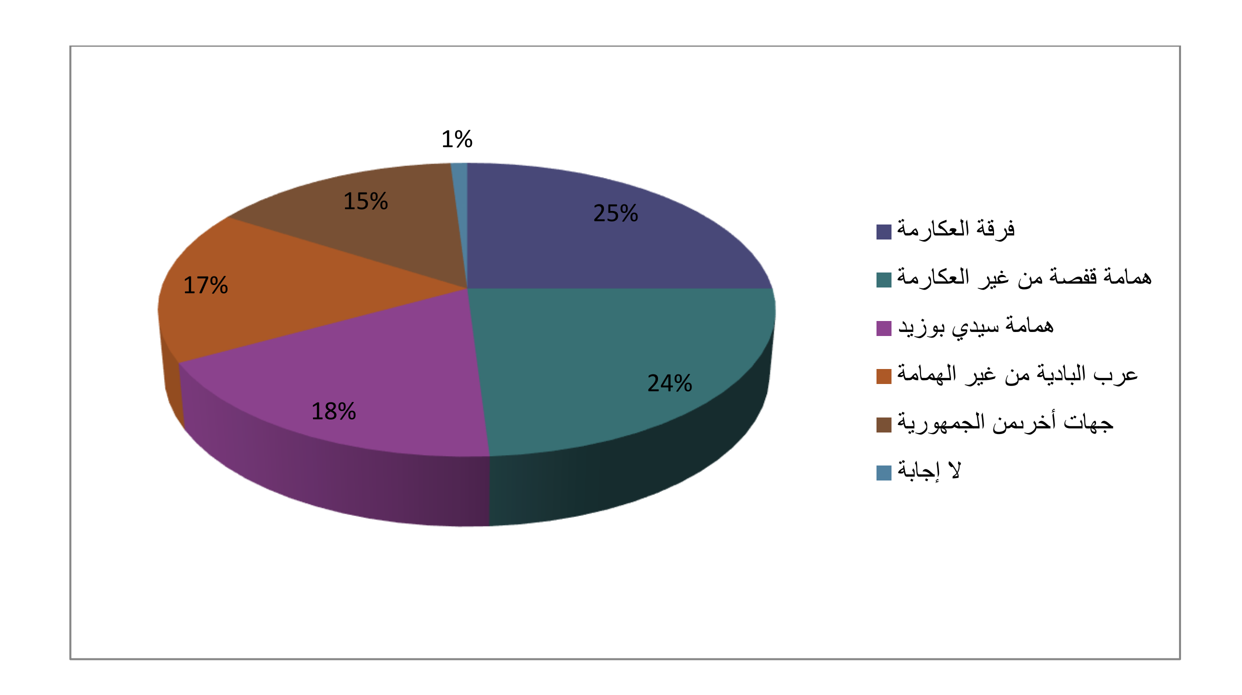
إن ما تجدر الإشارة إليه من خلال هذا الجدول هو التنوَع في الأصل أو المكان الذي تنتمي إليه المرأة الزائرة لمقام سيدي عمر بن عبد الجواد الكائن بجهة القصر ، بحيث يمكن للفرد الذي يزور هذه الزاوية أن يتقابل مع خليط من الناس ، كل يحمل في داخله ثقافته و تصوراته الخاصة به لكنهم يشتركون أو يتقاطعون عند نقطة قد تكون الوحيدة وهي الإعتقاد في قدرات و كرامات الولي الصالح سيدي عمر بن عبد الجواد .

و يفسر تنوع أصول الزائرات الوافدات على زاوية العكارمة أوَلا بإشعاع هذه المؤسسة الدينية مقارنة بنظيراتها في الجنوب التونسي عموما وهو إشعاع يمكن أن نربطه بعدة ظروف أو عوامل ساهمت مع بعضها في شهرة هذا المقام الصوفي ، و

من أوّل هذه التفسيرات يمكن أن نقف على السلالة الشريفة التي عرف بها أهل هذه الزاوية حيث تعتقد 75% من النسوة اللاتي إستجوبنهن أن بابا عمر هو"راجل صاحب حقيقة " ، وهو كذلك شريف من أشراف الساقية الحمراء و ينحدر من سلالة النبي صلى الله عليه و سلم كبقية الأولياء الصالحين و اللوحة المكتوبة (حسب إعتقادهن دائما) على واجهة زاوية سيدي عمر تؤكد هذه السلالة الشريفة .

-275- التليلي (مصطفى) : نفس المرجع السابق ، ص 329.

رسم بياني (11) : هويّة زائرات سيدي عمر بن عبد الجواد



كما تذهب بعض النسوة في تصوراتها حول نفس المسألة (السلالة الشريفة للعكارمة) إلى أبعد من ذلك حين تعتقد في أن بابا عمر هو رجل من الأشراف لأنه مذكور في القرآن الكريم و تنهي حديثها بقولة متداولة بين النساء العكرميات " كل من سبّنا (شتمنا) راح مسبوب و كل مدقوق (ملعون) يبرى إلا مدقوق بابا عمر " .

العامل الثاني الذي يفسر إختلاف أصول النسوة الزائرات لمقام الولي الصالح سيدي عمر بالقصر هو عنصر الإعتقاد و الإيمان بالتصورات الصوفية وهو عنصرا نجده ساكنا بعمق في عقول و نفوس هذه النسوة ، نظرا لإستعدادهن التلقائي للإعتقاد في الأولياء و في قدرتهم على إنتاج الكرامات و البركات و يتركّز الإعتقاد لديهن خاصة في قدرة سيدي عمر (حيًا أو ميتا) في معالجة الأفراد الذين يعانون من الأمراض النفسية و كذلك العقلية .

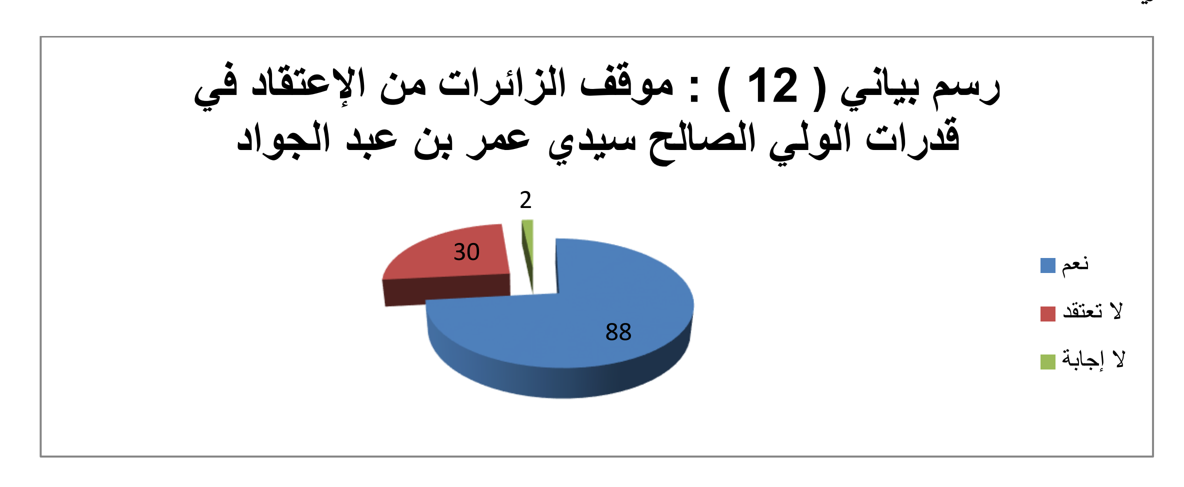


جدول (13) :موقف النسوة الزائرات من الإعتقاد في قدرات الولي الصالح سيدي عمر

نعم	لا تعتقد	لا إجابة
88(%73.33)	30 (%25)	02 (%1.66)

المصدر: نتائج الدراسة الميدانية

فقد بيَنت نتائج الإستبيان أن أكثر من ثلث النسوة (نسبة %73.33) الزائرات لمقام سيدي عمر بن عبد الجواد يعتقدن في كرامات هذا الولي الصالح سواء حيا أو ميتا ، و كل واحدة منهن تختزن في ذاكرتها أسطورة من الأساطير التي تحكي بطولات بابا عمر مثل : أنه إستطاع أن يقيد الباي الذي أراد به و بأهله شرا ، أو زياراته السريعة لبقاع الله المقدسة كمكة المكرمة و غيرها من الخرافات التي تمجد و تعظم من شخصية جد العكارمة ، كما أن قرابة %57 من الإناث يعتقدن في كون " بابا عمر " هو سلطان الجان أي يتحكم في جميع أنواع الجان و هو بذلك قادر على شفاء المرضى الذين " يعقدوا النيَة فيه " بمعنى يشترط في هؤلاء صدق النيَة و الإيمان الحقيقي بكرامات شيخ العكارمة حتى تتحقق أمانيهم . وهو مشهور بذلك و شهرته بلغ صيتها جميع الفئات الإجتماعية و مختلف جهات الجمهورية سواء كان ذلك وسطا حضريا أو ريفيا .



و في نفس الإطار لا يمكن أن نهمل جانبا آخرا مهما يندرج ضمن عنوان الإعتقاد في قدرات الأولياء الصالحين وهو حاجة الإنسان الدائمة إلى العنصر الديني كمقوَم أساسي من مقومات حياته اليومية ، فلا يمكن للكائن البشري عموما العيش بمعزل عن الحياة الدينية و عن فكرة غيبية إيمانية يعتقد فيها . لذلك مثَل الأولياء الصالحون و زواياهم و أضرحتهم أحد العناصر المهمة في معتقدات الأفراد و الجماعات لا سيما أن الحاجة إلى الدين تبقى دوما مطروحة لأن الدين يمثل

طريقة من هذه الطرق التي تلتجئ إليها المجتمعات الإنسانية لتلبية الحاجة إلى الإنتماء و تنظيم التجربة الجماعية أمام تقلبات الحاضر و مقتضيات المستقبل -276-

---

-276- الهرماسي (عبد الباقي) : "علم الإجتماع الديني" : المجال - المكاسب - التساؤلات ، في : الدين و المجتمع العربي ، الفصل الأول ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت 1990، ص 31 .

العامل الثالث و المهم في دفع العنصر النسائي إلى زيارة مقامات الأولياء الصالحين هو دافع الرغبة الذاتية التي تسكن دواخل المرأة في حد ذاتها ، فنجد أن الأنثى ترغب في زيارة الولي الصالح من أجل التخلص من المكبوتات الإجتماعية و النفسية التي فرضها عليها المجتمع العربي الإسلامي و التي تكبَل شخصيتها و تجعلها منها عبدا طائعا لتسلط الرجل ، فالقمع الإجتماعي الذي يتمثل في كثرة الموانع التي تحول دون ممارسة المرأة لحياتها الطبيعية (و هو قمع تميزت به مختلف مجتمعاتنا التقليدية) دفع بالمرأة إلى البحث عن أماكن خاصة لتفريغ الشحنة و الطاقة المسكونة بداخلها و التي قد تكون أخفتها عن " الآخر " و تحملت ثقلها لفترة زمنية مطولة .

و تكتنف أغاني الطرق الصوفية على عدة مضامين إجتماعية و ثقافية ، فهي أغان روحية تحمي الفرد و تطمئنه و تساعده على إخراج و تفريغ كبوتاته ، كما يمكن أن نهتدي من خلال أغاني الطرق و الزوايا إلى ترقبات الفئات الشعبية و و بالتالي رؤيتهم للعالم التي تنبع من وضعيتهم في النظام الإجتماعي ، ومما شاع عن الطريقة القادرية هذا المغنى -277-

يا فارس بغداد — ها يا جيلاني

انغر يا صداد — بالك تنساني

إنت شيخ حليم — من أهل الصوفية

إجلي عنَي الضيم — و أعرف ما بيَة

بالله يا نغَار — تاخذ بيديَه

سهَل لي الأوعار — في كل ثنية

عشقي جافي الطار — و فنون قوية

نسمع الانشاد — تطفي ناري .

و يؤكد هذا المغنى الصوفي إنتماء أتباع هذه الطريقة إلى الفئات الشعبية الفقيرة التي تعاني من الظلم و القهر ، فالإعتقاد في الطرق الدينية و الصوفية فرضته ظروف إجتماعية و إقتصادية و عوامل نفسية جماعية جعلت الفرد

يطلب بإلحاح حماية شيخ الطريقة و رعايته ليواجه صعوبات الواقع و ضغطه (ندهتك وقت الضيم * بالك تنساني – بالله يا نغَار* تاخذ بيدي).

-277- خواجة (أحمد) : الذاكرة الجماعية ، مرجع مذكور ، ص 117.

و يفسر هذا الإرتباط الروحي و العاطفي بالجهل و الأمية التي كانت سائدة آنذاك و جعلت الفئات الشعبية تعتقد في الزوايا و مشائخ الطرق . فهذا الإسلام الشعبي بما يحتوي عليه من ثقافات طقوسية و أسطورية تعتقد في الخوارق و المعجزات و السحر و الجن كان إفرازا ضروريا لإنسداد أفق الإسلام " الرسمي " الذي عجز عن تلبية رغبات الفئات الشعبية المادية و الروحية التي تعوضهم عن قلقهم و عجزهم و مخاوفهم .-278-

من خلال كل ما سبق نتبيّن أن هناك العديد من الدوافع الرئيسية التي تقف وراء إعتقاد المرأة في كرامات الأولياء الصالحين و بالتالي تكرّر زياراتها لهذا المقام أو ذاك ، وقد صنفت البيانات الواردة في الجدول (10) مختلف الأصول التي تنتمي إليها المرأة الزائرة لزاوية سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر قفصة فأحتلت المرأة العكرمية المرتبة الأولى في الزيارة بنسبة 25% و هو أمر طبيعي يفسر أساسا بعلاقة القرابة التي تربط هذه المرأة بالولي الصالح سواء كانت هذه القرابة قرابة قريبة (أهل الزاوية القاطنين بالقصر) أو قرابة بعيدة (تهم عكارمة الصحراء بالمظيلة) ،و هذه المرتبة الأولى التي تحتلها النسوة العكرميات ضمن الحجد الجملي لزائرات " البابا " عمر قد يرتبط كذاك بظاهرة الضبط الإجتماعي الذي يمارسه هذا المجتمع المحلي (أهل الزاوية) على سلوك المرأة أو الفتاة.

و تعتقد بنات سيدي عمر في الكثير من الروايات و الأساطير التي تمجد أهل الزاوية و تسندهم عدة إمتيازات تميّزهم عن الزائرين العاديين مثل الإعتقاد في كون بابا عمر هو حبيب الله (أحبَه الله إذا أنا أحبه) وهو بذلك قادر على حماية بناته العكرميات حتى المتزوجات من خارج العرش. كما تعتقد المرأة العكرمية (أو بنت الزاوية) في تمتع أحفاد بابا عمر برائحة طيبة تفوح من أجسادهم إستمدوها من بركة جدَهم و من الطيب النابع من ضريحه بعد مماته ، و لذلك فإن الفرد الذي يزور سيدي عمر بن عبد الجواد تعترضه روائح زكية منذ ولوجه الباب الخارجي للزاوية .

و تعتقد المرأة العكرمية أيضا (و ما أكثر إعتقاداتها) في " النظافة الربانية " التي يتمتع بها أهل الزاوية بمعنى أن أحفاد سيدي عمر كانوا في ما مضى يدخلون فضاء الزاوية على غير وضوء عكس الزائرين الآخرين ، و للتأكيد على نظافة أهل



الولي الصالح بابا عمر تستدل إحدى النسوة العكرميات بقولة فريحة بنت سيدي عبد الملك راثية جدها بعد مماته : " يا خيل وينو بابا جدي عمر نظيف ثيابو " .

-278- خواجة (أحمد) : نفس المرجع السابق ، ص 118.

المرتبة الثانية في زيارة مقام سيدي عمر تحتلها المرأة الهمامية من غير العكارمة بنسبة 24%و نقصد بذلك المرأة القفصية (القاطنة بمدينة قفصة) أو المرأة القصرية ، والتي سنركز عليها الحديث لأنها تمثل العنصر الأنثوي القريب من أهل الزاوية و تشارك كذلك المرأة العكرمية الفضاء الجغرافي و بعض الأماكن الخاصة مثل فضاء الزاوية .

فرغم الإختلافات التاريخية و الثقافية بين القصارة و العكارمة و رغم الإشكاليات المادية و المعنوية التي ميزت العلاقة بين الطرفين لفترة مطولة مثل النزاعات حول الأرض وخاصة حول هناشير الزيتون أو النزاعات المعنوية القائمة على الإختلاف الثقافي و اللغوي بين الأصيل و الدخيل . و رغم كل هذا نجد أن المرأة القصرية تعتقد في كرامات جد العكارمة و تزور مقامه مثلها مثل المرأة العكرمية أو القفصية و يفسر ذلك بتغير العقلية القصرية نسبيا و رغبة هذه العقلية في "المثاقفة" و التكيّف مع العقلية العكرمية ، أي رغبة القصريات في التفاعل مع الآخر و مشاركته ثقافته الدينية و الرمزية كما يمكن أن نرجع هذا التغير إلى حاجة المرأة القصرية إلى العنصر الديني المتمثل في زيارة المقام الصوفي خاصة و أن أغلب العروش القصرية (أنظر الفصل المتعلق بالعروش المؤسسة في القصر) تفتقد إلى فكرة الجد المؤسس أو الولي الصالح .

هذا الإهتمام الصوفي عند النسوة القصريات يختلف طبعا في درجة الإعتقاد بكرامات و بركات الولي الصالح سيدي عمر مقارنة بالنسوة العكرميات فالبعض من هؤلاء القصريات يزرن هذه المؤسسة الطرقية فقط من أجل الإطلاع على ثقافة " الجار المختلف " ، كما يمكن أن نقف على تباينا واضحا بين نسبة الإناث و نسبة الذكور المنتمين لعروش القصارة فزيارة الرجل القصري لزاوية سيدي عمر بن عبد الجواد تكاد تكون منعدمة وهو ما يمكن أن نربطه بالأسباب السالفة الذكر المتعلقة بالإختلافات التاريخية بين القصارة و العكارمة أو نربطه كذلك بضعف الإعتقاد في الأفكار الصوفية عند الرجل عموما ، بالبرغم من أن نسبة الجنسين متقاربة الحجم داخل معتمدية القصر كما هو وارد في الجدول التالي :

جدول(14) : توزيع السكان بمعتمدية القصر حسب الجنس (سنة 2004)

الإناث	الذكور	المجموع العام

16127	16059	32186

(279)

-279- التعداد العام للسكان و السكنى لسنة 2004 ، وثيقة صادرة عن المعهد الوطني للإحصاء : العدد الثاني : السكان و المساكن و الأسر حسب الوحدات الإدارية - ولاية قفصة : عدد السكان و المساكن و الأسر حسب المنطقة ، الجدول عدد 322 ، ص 225 .

إن ما تجدر الإشارة إليه كذلك في إطار الحديث عن "سرَ " توجَه المرأة القصرية إلى مقام سيدي عمر بن عبد الجواد و ممارسة طقوساتها الصوفية هو طبيعة تركيبة المجتمع القصري في حد ذاته ، فهو عبارة عن مجتمع خليط يتكون من عدة فرق إثنية مختلفة الأصول فمنها ما هو منحدر من الجزائر ومنها من هو من الجماهيرية الليبية و غيرها من الأقطار المجاورة ، لذلك نقف على حقيقة واقعية وهي غياب الجد المؤسس لدى هذه المجموعات الإثنية فلم نلحظ مثلا وجود الولي الصالح عند كل من فرق العجامة و القبائل و الشوامخ .

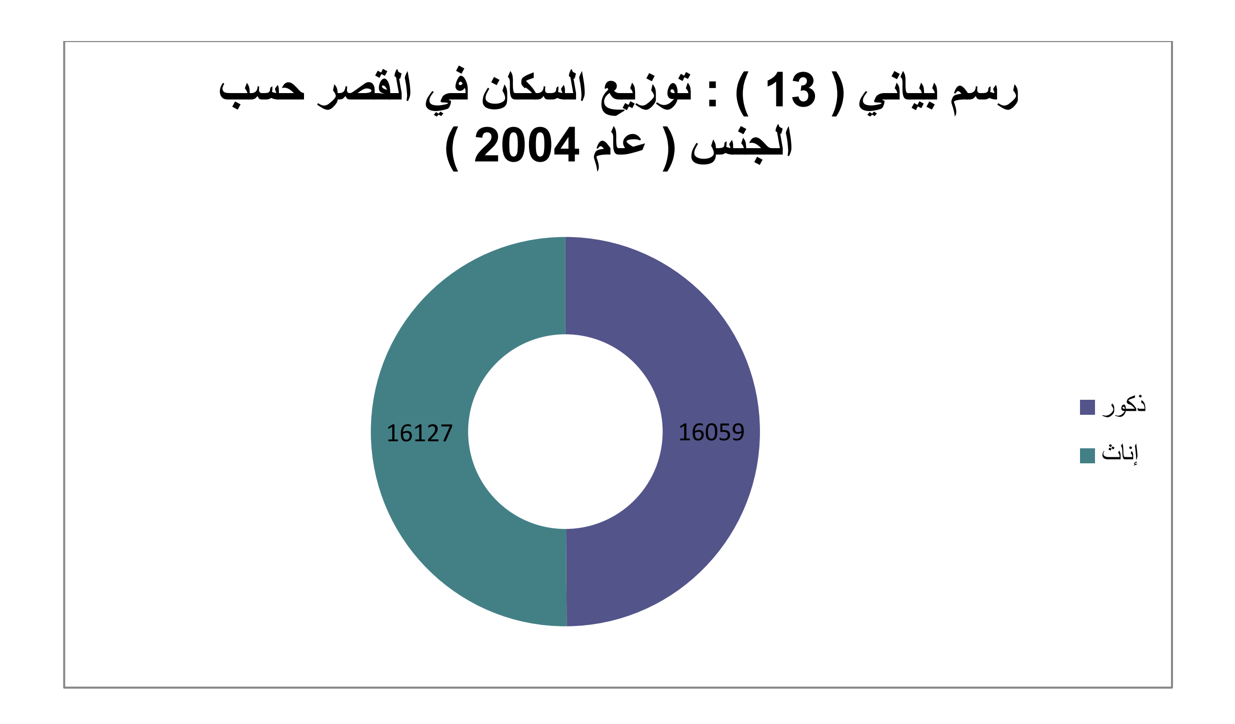
الطرف النسوي الثالث الفاعل داخل زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد هم النساء المنتميات لعروش الهمامة بولاية سيدي بزيد مثل أهل الرقاب و أهل سيدي علي بن عون و هن يمثلن نسبة تقارب 18% من مجموع الوافدات على هذا المقام الصوفي و اللاتي يعتبرن "الحريفات المخلصات للزاوية" ، يذكر المنذر كيلاني في كتابه " بناء الذاكرة " :

"إن أصدقاء عكارمة الزاوية لا ينتمون فقط لقبيلة الهمامة " الحرفاء الطبيعيين " للزاوية و إنما ينحدرون من قبائل بدوية في جهات بعيدة عن قفصة مثل الكاف و باجة و الفراشيش و أولاد سيدي علي بن عون ..."، كما يتواصل الحديث عن نفس المسألة بلسان العكارمة ذاكرين " إنهم (سكان البدو من خارج قفصة) يؤدون الزيارة لنا حتى يتمتعوا ببركاتنا ". هذه الزيارة تكون عدة مرات في السنة الواحدة خلال المواسم الفلاحية مثل حصاد الحبوب ، ولادة المواشي أو فترة جز الخرفان ... و في مقابل " بركة " عكارمة الزاوية يقدَم " العروبة " الزكاة أو "العشر" و الذي يمثل نظريا واحد من عشرة من محاصيل الحبوب أو من رؤوس الأغنام ، أو من الصوف ... أو ما يقابلها من المال . " -280-

فقد أكّدت الدراسة الميدانية و خاصة المقابلات الفردية التي جمعتنا مع مستجوبات من سكان منطقة الرقاب التابعة لولاية سيدي بوزيد أن هؤلاء النسوة يعتقدن في فكرة أنهم هم الأحفاد الأصليين لسيدي عمر بن عبد الجواد و أنهن يسبقن في قرابتهن له عكارمة القصر أو عكارمة الصحراء بالمظيلة و يعللن ذلك بكون أن جدهن (بابا عمر) جاء من " الغرب " (يشير مصطلح الغرب عند أحفاد سيدي عمر إلى الساقية الحمراء و إلى سلالة الأدارسة الأشراف) و أستقر

أوّلا بمنطقة الزيونة الواقعة بجهة الرقاب و هي عبارة عن فضاء جغرافي محدود الإتساع توجد به زيتونة كبيرة تعبَد تحتها هذا الولي الصالح

-280-Kilani (Mondher) : op. cit . pp (196,197).



و يشترك أهل الرقاب مع فرقة العكارمة في قفصة في نفس الرواية التاريخية التي تسرد الأحداث التي رافقت ميلاد هذه الأسرة الشريفة ، والتي ترى أنه عندما توفي سيدنا الحسين (أحد أحفاد النبي صلى الله عليه و سلم) هاجر أخوه الحسن إلى المغرب و تزوج بها و أنجب من وراءه سلالة الأدارسة و التي إنحدر منها بعد ذلك سيدي عبد الجواد . وقد قدم هذا الأخير مع إبنه (سيدي عمر) إلى الرقاب محاطين برعاية "أهل بإسم الله" .

بعد ذلك "ساح " (هام في الأرض) الأب (سيدي عبد الجواد) في جهة القطار من ولاية قفصة ثم توفي فيها و له اليوم مقام بهذه الجهة و تتم زارته من قبل المعتقدين فيه كذلك من قبل المعتقدين في إبنه سيدي عمر.

أما بالنسبة لبابا عمر فقد مكث بجهة الرقاب إلى أن قاربته المنيَة فطلب من أهله أن يركبوه ماشية (بغلة) و أن يتم دفنه في المكان الذي تتوقف فيه هذه البغلة وقفتها الثانية قائلا : " إدَوني خلَي البغلة تغرَب (معنى الغرب عند أهل الزاوية) البركة الأولى ثوروها و البركة الثانية إدفنوني فيها " و هذا المكان الأخير إستقر على جهة القصر من ولاية قفصة .



أما وجود نسبة هامة من أصيلات سيدي علي بن عون ضمن النسوة الوافدات على زاوية العكارمة بالقصر فمرجعه الأساسي هو العلاقة الروحية والصوفية التي ربطت بين الوليين الصالحين سيدي عمر و سيدي علي بن عون ، حيث تتلمذ هذا الأخير على يد شيخ العكارمة و رافقه أثناء فترات طويلة من مسيرته في التزهد و التصوف .

نتبيَن من كل ما سبق أن هنالك وفودا حاشدة من الجنس اللطيف تزور مقام سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر قفصة و هي وفود تتفاوت في أحجامها و في معدلات قدومها لهذا المقام الصوفي فهناك من يزوره بإستمرار (كل خميس تقريبا) و بأعداد وافرة كما هو الشأن بالنسبة للحرفاء المخلصين للزاوية ، أو تكون الزيارة مناسباتية لعدم وجود رابط قوي بين الزائرة و المعتقدات السائدة في هذا الفضاء الديني و هذا الأمر قد يهم سكان المناطق الحضرية البعيدة مثل سكان مدينة تونس أو البلدان المجاورة مثل الجماهرية الليبية و الجزائر و يبيّن الجدول التالي معدلات الزيارة النسوية لزاوية سيدي عمربن عبد الجواد بالقصر قفصة :

جدول(15) : معدَلات الزيارة النسوية لزاوية العكارمة بالقصر

أول مرة	مناسباتيا	كل يوم خميس
%16	%31	%53

المصدر: نتائج الدراسة الميدانية

إن تعدد زيارة النسوة (أسبوعيا تقريبا) إلى مقام سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر (بنسبة تقارب 53 %) و إلى زوايا الأولياء الصالحين عموما ، يرجع بالأساس إلى شدة إعتقاد المرأة في الأفكار الصوفية الدينية ، هذا بالإضافة إلى أن المرأة تمثل بحكم وضعيتها في النظام الإجتماعي عالما و ثقافة خاصين بها ، و ينبني هذا العالم على رؤية للعالم تعبر عن وضعيتها في مجتمع رجالي و سلطوي يقوم على تطويع جسدها و فكرها و ميراثها لمشيئته .

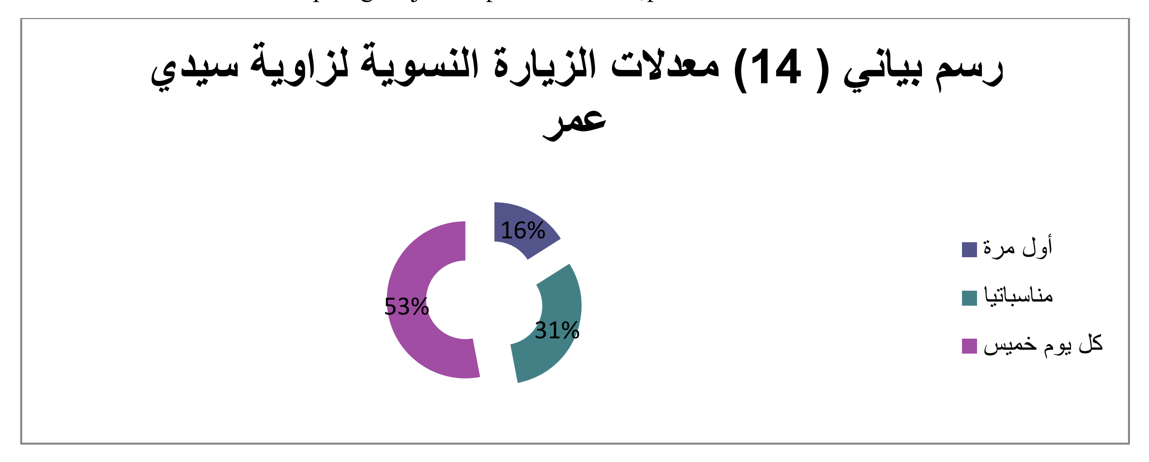
و من الطبيعي أن تختلف ثقافة الرجل مع ثقافة المرأة من حيث المطامح و الأفكار و التصورات التي تميز الواحد منهما عن الآخر ، و يكمن سبب الإختلاف هذا في تباين الأطر الفضائية التي يعيش كل واحد منهما فيها ، فالمرأة...تعيش في فضاء ضيق و عالم صغير هو البيت أو الحمام ...و تقوم بأدوار محدودة و مقننة ، خلافا للرجل الذي يتحرك و يتفاعل مع فضاءات كثيرة مف الحياة الإجتماعية (البيت - الحرفة - الحي - الشارع - المقهى - الجامع ...) .



كل هذا يدفع المرأة إلى البحث عن فضاء تفرغ فيه مكبوتاتها الإجتماعية ، لذلك نجد أن الممارسات الطقوسية الصوفية تتنوع و تكثر عند الجنس اللطيف بصورة واضحة ، حيث تحولت أضرحة الأولياء الصالحين إلى فضاءات يمجد فيها مشايخ الطرق بأكمل ألفاظ التعظيم و أبلغ جمل التمجيد و التكريم و تداس فيها الحرمات و القواعد الثقافية .-281-

---

-281- Ferchiou (Sophie) : « Survivances mystiques et culte de possession dans le maraboutisme tunisien » , in L'homme : revue Francaice d'Athropologie . jiun-septembre .1972,p 33.



و تشهد هذه الزيارات أشكالا طقوسية مختلفة (زيارة – وعدة – زردة – حضرة) تشبع الفراغات التي تتركها البنى الإجتماعية في نفسية الفرد و الجماعة ، وتحل المشاكل اليومية من عجز المرأة على الإنجاب إلى إنحباس الأمطار وصولا إلى الأمراض .-282-

حيث تساهم الأغاني و الأذكار الصوفية التي تردد أثناء مجلس الحضرة مثلا في الإنعتاق الجسدي و الروحي من ضغط الواقع تحت أنغام موسيقى "الحضرة" المهيجة للوجدان أو في أجواء "الزيارة" أو "الزردة" التي تمكن الفرد من الإنفلات من الرقيب الإجتماعي و من تجاوز دائرة المحرَم و الممنوع في المجتمع .-283-

و نظرا لإعتبار زاوية العكارمة بالقصر فرعا من فروع الطريقة القادرية الشهيرة فإننا نجد تداولا للأغاني الصوفية التي تمجد هذه الطريقة و شيخها عبد القادر الجيلاني كذلك ، مثل هذا المغنى الذي يقول :

ناديت في ظلمة الليـل　　　يا قويدر يا غـالي

خديمك ناصرت مضيوم　　　بجاه جدك الفي لي

ناديت في ظلمة الليـل　　　و القلب هايم يدادي



ما أبطاك يا أبي جلول   غيث فقيرك ينادي .-284-

-282-Ben Hamza (K) : « Croyances et pratiques populaires » , in Ibla , n° 149, 1982, p87-105.

-283- Zamiti (K) : « Observations sociologiques oasiennes autour de Sidi Boulbeba ou la sociéte et son contraire », in R.T.S.S , n°58-59 , p35-42.

-284- خواجة (أحمد) : نفس المرجع ، ص 117

المبحث الثاني: زواج بنت الزاوية :

قبل الحديث عن المرأة العكرمية أو بنت الزاوية (كما يطلق عليها في القصر) لا بد من الإشارة إلى العلاقة الوثيقة بين مفهوم الزواج الذي يمثل المصطلح المركزي في المبحث الخامس و المفاهيم الصوفية كالإعتقاد في قدرات الولي الصالح أو الممارسات الطقوسية التي تتبع هذا الإعتقاد ، و يكمن الرابط بين الجانبين في أنها جميعا مفاهيم تشترك و تتجمع معا في حلقة واحدة وهو عالم المرأة المثير و المليئ بالأحداث و بالمتغيرات .

كما يمكن إعتبار كل من الإعتقاد في الأولياء الصالحين و زواج القرابة ظواهر إجتماعية و في نفس الوقت يمكن إعتبارها كذلك من مخلفات الإرث القبلي أي ما تبقى من ترسَبات المجتمع التونسي التقليدي ، فالتغير الصناعي و الحضري السريع و ما صاحبهما من أفكار دخيلة و قيم عقلانية فردانية تقوم على المصلحة تتناقض مع النظام القبلي الذي يقوم على مبدأ التحالف و التعاون و الوحدة و التضحية في سبيل الغير ، و هذا التناقض تسبب في ضعف و تلاشي النسق التقليدي لنظام القرابة ، وقد نتج عن ضعف نسق القرابة القبلي تغير في التركيب العائلي ، فالعائلة التونسية الآن في حالة تحوَل مستمر من عائلة ممتدة إلى عائلة نووية تتكوَن من جيلين أو ثلاثة أجيال ، وهذه العائلة تهتم بأمورها و شؤونها المعقدة أكثر مما تهتم بسلالتها القرابية و أهمية حسبها و نسبها ... إلا أن ذلك لا يمنع من تواجد زواج الأقارب و هذا دليل على إستمرارية محددات المجتمع القبلي بإعتبار أن القرابة الدموية مؤشر من مؤشرات تواصل بعض المقومات التقليدية للمجتمع القبلي الريفي .-285-

– أ– مفهوم زواج القرابة :

بادئ ذي بدء لا بد من توضيح خصوصية المجتمع القبلي (القرابي) قبل الغوص في الحديث عن زواج الأقارب كشكل من أشكال العلاقات الإجتماعية و الثقافية التي ميزت هذا المجتمع التقليدي ، فتحديد بنية النظام الإجتماعي أمر ضروري لفهم ديناميكية العلاقات الإجتماعية داخله. تكون العلاقات القرابية قوية في العائلة التقليدية العشائرية و المستقرة و

التي تربط أعضاءها علاقات إجتماعية متماسكة ، توجد هذه العائلة عادة في المجتمعات الزراعية الريفية ، كما أن أفرادها يعتقدون بإديولوجية إجتماعية و دينية و أخلاقية واحدة ، يشاركون في آداء مهنة واحدة .

-285- بوغانمي (حميدة) : مرجع مذكور ، ص ص (141- 147) .

وهذا يساعد على على تشابه قيمهم و تقاليدهم و عاداتهم و مواقفهم و تشابه ظروفهم الإقتصادية و الإجتماعية الأمر الذي يسبب إستقرار العائلة و تماسك علاقات أفرادها .إن الإبن يعتقد بنفس القيم و العادات و المواقف التي يعتقد بها الأب و يزاول نفس حرفته ، لذلك تكون شخصية الإبن مشابهة و مطابقة لشخصية أبيه ، كما أن العلاقات الإجتماعية التي تربطها تكون قوية و جادة ، و هذا يساهم مساهمة فعالة في وحدة العائلة و هذه الوحدة تساعدها على تحقيق أهدافها و طموحاتها .-286- في الكثير من البلدان والأقاليم العربية الإسلامية... يسود هذا النوع من الزيجات في الأرياف بالخصوص لاعتبارات قبلية نظرا لاستمرار النظام العشائري و كذلك لاعتبارات اقتصادية. حيث نجد أن بعض الأسر الغنية برؤوس الأموال والممتلكات لا تريد أن يشاركها غريب في ثرواتها (عدم تفتيت الثروة) أما الإعتبارات الاجتماعية و النفسية ..فيتعلق الأمر بالزواج الذي تحسم فيه الأمهات أو زوجات الأب حين تلزم ابنها بالزواج من إبنة أختها أو أخيها أو أحد أبناء عمومتها أما حبا فيهم أو إحتضانا لقريبة يتيمة أو خوفا من العروس الغريبة التي ستنزع منها سلطتها على مملكتها وتتربع على عرش البيت فتتحكم في كل شيء لان هذا الصنف من النساء يريد الاستمرار في فرض السيطرة داخل البيت ولا يقبل المنافسة وهناك من تزوج ابنها لتكون العروس خادمة تقوم بأعمال البيت أو قد يكون الابن معاقا فتبحث له عن عروس من الحلقة الضعيفة - الأقارب الفقراء - لتضمن طواعيتها وخضوعها ولترعاه و تنجب له أطفالا يرعونه في كبره وهي حالات شائعة في الأرياف خصوصا.

ومن إيجابيات زواج الأقارب أنه قد يحصل توافق بين جميع الأطراف الزوجة وأسرة زوجها أو الزوج وأسرة زوجته ويكون المكسب قوة أواصر القرابة من خلال صلة الرحم والعناية المشتركة بكبار العائلة والاحترام المتبادل حيث تجد الزوجة في الحماة الأم الناصحة المحتضنة وفي أخت الزوج تجد الأخت التي ربما إفتقدتها في أسرتها. وتجد الأم وأخت الزوج في الزوجة الابنة والأخت وتسود البيت سعادة وتكافل وإذا جاء الأبناء وجدوا بيئة صحية يتربون فيها على قيم الحب والتعاون والإحترام. وقد ورد في القصيدة الشعبية بالجنوب الغربي التونسي تأكيد على حاجة القبلية إلى زواج داخلي (سواء كانت القرابة بعيدة أو قريبة) من أجل المحافظة على ممتلكات المجموعة المادية و المعنوية ، و حاجة القبيلة كذلك إلى تقسيم الوظائف و الأعمال بين أبنائها لأنهم القادرين لوحدهم على هذه الأعمال إنطلاقا من إدراكهم لخصوصية القيم و



المبادئ السائدة داخل قبيلتهم . و تؤكد بعض الأبيات الشعرية هذا الموقف القبلي من الزواج الداخلي من خلال قول الشاعر :

-286- فريديريك ليبلاي : و هو مهندس و عالم إجتماع فرنسي عاش بين (1806-1882) ، وقد تأثر بالظروف السياسية و العسكرية غير الهادئة التي رافقت عصره ، ومن الأبحاث الإجتماعية التي نشرها : بحث المنطقة السكنية العيد و العائلة و بحث العوائل العمالية الأوروبية .

زوز يجونا صيادة و زوز يجونـا قيادة

وزوز يقروا القران و الاخر يسرح بالقرات -287-

كما ظهرت في الخمسينات سلسلة من الدراسات تؤكد أن العلاقات القرابية يمكنها أن تستمر في المجتمع الحضري الحديث ، و خلافا لما كان **بارسنز** يؤكده بيَنت هذه الدراسات أن الجماعات الأولية يمكن أن تبقى متماسكة فيما عدا إمكانية التنقل كوحدة ، وقد تبيَن من منافسة الحجج النظرية التي قدمها **بارسنز** و غيره من علماء الإجتماع أن الموافقة على صدق هذا الرأي دون دليل تجريبي يسهم في أخطار كثيرة تتصل بشبكة العلاقات القرابية و أنماط المساعدة بين الأسرة .-288-

و تعتبر القرابة مظهرا من مظاهر الإرث القبلي و مؤشرا لإستمرارية بعض مقومات البنية التقليدية للمجتمع التونسي ، إلا أن هذا المظهر يتجلى بالأساس داخل المجموعات التي لازالت تتمسك أكثر بالقيم القبلية و التي لازالت تطمح إلى المحافظة على هويتها الجماعية التقليدية .

إن القرابة تفرضها عوامل أمنية بالمعنى السوسيولوجي ، فضعف إمكانيات الإختلاط و ضعف فرص الإختيار و طبيعة الملكية الهشة تفرض اللجوء إلى الزواج القرابي ، إن طابع الفضاء المتصف بالإتساع يؤدي إلى البحث عن القرابة جلبا للحماية و الأمن . وهذا ما يؤكده التلازم الملحوظ بين ظاهرة التشتت في السكن الجماعي و بين حضور المعطى القرابي العائلي ، و بالمقابل فإن التحضر في الجهة يساهم في إضعاف ظاهرة زواج القرابة بسبب تداخل المصالح و توسع العلاقات و ظهور القيم الجديدة -289- و يعتبر زواج القرابة أو الزواج الداخلي (أي بين أبناء العم و بنات العم) خاصية أساسية للمجتمع الريفي أو القبلي لكنه يتواصل اليوم كشكل من أشكال العلاقات الأولية التي إستمرت رغم التغيرات التي شهدتها المجتمعات العربية و الإسلامية ، فقد كانت "بنت الحسب والنسب" تمثل النموذج الأمثل للزواج ، لقد كان ذلك محبذا لما يؤدي إليه من إحتكار للميراث المادي و المعنوي لدى المجموعة القرابية .-290




-287- العيساوي (يوسف) : نماذج من الشعر الشعبي في الجنوب الغربي (جمع و تدوين و تحقيق) ، رسالة ختم الدروس الجامعية ، المعهد العالي للتنشيط الثقافي ، بئر الباي ، تونس (1987/1986)، ص 30 .

-288- الخولي (سناء): التغير الإجتماعي و التحديث ، دار المعرفة ، ع ش سونر، الإسكندرية 1989، ص (119- 120)

-289- بوطالب (محمد نجيب) : القبيلة التونسية ، مرجع مذكور، ص 455.

-290- Ferchiou (Sophie) et autres : Hassab wa nasab , Parenté , Aliance et Patrimointe en Tunisie,édition , C.N.R.S. ; Paris, 1992, p17.

يتجسد الزواج من بنت العم أو ولد العم في صورة أولى تتمثل في الزواج من داخل نفس الأسرة أو العائلة (أي ما يسمى بخط النسب القريب) ثم يأتي زواج الأقارب من نفس الفرقة أو بين فرعين متقاربين ثم في صورة أخيرة نجد الزواج بين طرفين ينتميان لنفس العرش أو القبيلة بصفة عامة (خط القرابة البعيد) ، و بالتالي فإن هذا النمط الزيجي يساهم في المحافظة على خطوط النسب و مصالح التبادل القرابي-291-وهو ما ذكر فرونسوا قولم في دراسته حول القبائل والإثنيات في إفريقيا المعاصرة .

إن هذه الإستراتيجية المتعلقة بالنسب تساهم في الحفاظ على قدسية و نقاء أصل المجموعة حيث عرف عن البدوي العربي أنه يقيم وزنا كبيرا لنسبه ، فعمل بذلك على حفظه و عد أسماء آبائه و أجداده و التأكيد على إنتمائه لعشيرته أو قبيلته -292-

كما يهدف الزواج الداخلي إلى حماية الميراث العائلي من كل تلاعب أو مطامع "الأجانب " وهو ما يعكس عقلية التخوف من تلاشي الملكية العائلية أو إنتقالها عبر المصاهرة ، لذلك نجد أن العديد من المجتمعات العربية التقليدية كانت تحرم المرأة من ميراثها إذا تزوجت من خارج العرش أو القبيلة ، ثم بمجرد طلاقها يمكنها إسترداد جميع حقوقها في الأملاك الجماعية . فالزواج العائلي يمكن المجموعة أو العشيرة من ضمان تواصلها البيولوجي و من الحفاظ على مواردها الإقتصادية ، و لهذا نجد أن التزاوج بين أفراد القبيلة الواحدة هو المسيطر في الوسط البدوي أو الريفي ، ومن فضائل الزواج الداخلي توفير حياة جنسية منظمة للفرد ، يرضى عنها العرف و القاعدة الثقافية .-293-

إن الزواج المفضل في مجتمع قبلي ... يكون من بنات العم ما لم تقم من روابط المحارم ما يمنع ذلك كالرضاع مثلا من أبناء العمومة ، و يعود السبب في ذلك إلى أن الرجل يشعر بالإنتماء الشديد إلى أرضه و بما أن إبنة العم أحد ورثة هذه الأرض ، فإن زواجها خارج نطاق العائلة يعني خروج جزء من هذه الأرض و إنتقال ملكيتها لوحدة قرابية غريبة لهذا يحرص الرجل على التزوج من إبنة عمّه .-294-

---




-291-Gaulme (Francois) : "Tribus , éthnies , frontieres " ; in Afrique Contemporaine , n°164 , 1992 , p 43 – 49 .

-292- حسام الدين زكي (كريم) : القرابة : دراسة أنثرو لغوية لألفاظ و علاقات القرابة في الثقافة العربية ، مكتبة الأنجلو مصرية ، الطبعة الأولى ، 1990 ، ص 80 .

-293- خواجة (أحمد) : مرجع مذكور ، ص 93.

-294- حسام الدين زكي (كريم) : نفس المرجع السابق ، ص (122- 123) .

إن الزواج من بنت العم هو نتاج لنمط التفكير القبلي الذي ساد المجتمع التونسي التقليدي ، وهو تفكير يحرك طبيعة الأسرة التونسية إبتداء من هندسة البيت التي تقوم على الإنغلاق على الآخر " و لقد وجد العرب في هذا الشكل تلبية لرغبتهم في الحفاظ على طابعهم القبلي و الأسري و ترسيخا لثنائية الإنغلاق و الإتحاد التي تعكس حضور القرابة الدموية ، و لئن إختلفت النماذج الهندسية للبيوت العربية ظاهريا ، فإنها عموما تعكس نفس الخصائص في التنظيم ، كما يكرّس جميعها نفس المبادئ المشتركة .-295- إن الزواج ببنت العم « l'oncle paternel » هو العنصر الأساسي للعلاقات القرابية و المميزة للنسق القرابي العربي في المجتمعات البدوية ، وبصفة خاصة في القبائل التي ترتبط بهذا النموذج المثالي للنسق القرابي العربي .-296-

إن هذا الزواج الداخلي هو نمط من العلاقات التي فرضتها قوانين و نواميس المجتمعات التقليدية المنغلقة على نفسها ، كما إحتوى هذا النموذج من الترابط الروحي و المادي بين الرجل و المرأة عدة أحكام تلزم الفرد منذ الولادة أو ما يسمى بظاهرة التسمية أو تعيين القرين منذ الصغر ، فهذا الزواج العائلي القرابي لا يعطي الحرية المطلقة للفرد بإختيار شريك حياته. و لما كان الزواج مؤسسة إجتماعية قسرية إرغامية له إنعكاسات سلبة على البنت التي لا يقع إستشارتها في أمر زواجها فتخاطب البنت في هذا الشأن والدها بهذا المغنى :

سلمت البنـية و تبعت الريال

يا بوي يا عزيزي لاش عطيتني

لا كنت بنتـك و لا ربيـتني-297-

و رغم البعد القسري الذي يتضمنه الزواج العائلي ، فإنه يعطي أهمية بالغة لإحتفالات الزفاف التي تربط بين الأقارب ، حيث تكثر الشروط و الإلتزامات و تنصب على رأس العريس و عائلته حتى تعطى للفتاة العروس قيمتها بين العائلات و العروش الأخرى و يورد **لويس أندريه** في كتابه " بدو الأمس و اليوم في الجنوب التونسي " المغنى التالي الذي يدور موضوعه



حول فكرة محورية هي تحضير البنت للزواج من قريبها و ما يتبع ذلك من شروط المهر و ذكر لخصال البنت من جمال و عذارة وشرف و حسب و نسب :

-295-Chevalier :" Sang de villes , sang des peuples" , in ville arabe dans l'Islam , CERES,C.N.R.S, 1982 , p 518.
296-Zgal (Abdel Kader) :Système de parenté et système coopératif dans les compagnes Tunisiennes , in RTSS , éd CERES , octobre 1967, p 18.

-297- خواجة (أحمد) : مرجع مذكور ، ص 93 .

زينة بنتي زينها قطاتها مواتيتـها

أسارها و يمينـها قصة على جبينها

كحل مواتي عينها جوني خطابينـها -298-

كما يخدم الزواج الداخلي بعض الأطراف العائلية التي تشجعه و تحرص على إتمام إجراءاته بسرعة حتة تحقق من خلاله طموحاتها و مصالحها الشخصية ، ومن بين هذه الأطراف التي تستفيد من الزواج القرابي نجد أم العريس التي يمثل هذا النمط الزيجي فرصة للهيمنة الأسرية ، هيمنة تمارسها الأم خاصة على زوجة إبنها حتى تشعر بنوع من الكبرياء و الهيبة و هي أحاسيس إفتقدتها كثيرا داخل مجتمعها الذكوري .

هذه الزيجة التي ستمنح الأم تعويضا عن الإحباط الذي ظل يرافقها طول حياتها في بيت أبيها أو زوجها ، فتصبح مسيَرة للبيت متحكمة فيه و في نساء أولادها مستقبلا .-299-

وترجع أهمية هذا الموضوع الى أن زواج الأقارب مفضل فى بعض المجتمعات وخاصة الشرقية منها وذلك لأسباب كثيرة منها الرغبة في الاحتفاظ بالثروة داخل الأسرة ، وصغر السن عند الزواج وما يصاحبه من عدم النضج العاطفي وانفراد الآباء بالقرار ، وتحتم التقاليد في بعض القبائل العربية ألا يتزوج البنت إلا ابن عمها.

و بدأ هذا النمط من العلاقات الزيجية (الزواج الداخلي) يعرف بعض مظاهر التفكك و الإضمحلال داخل المجتمعات العربية ، كما أصبح يسمح المجال لبروز الزواج الخارجي الذي يقبل التعامل مع "الآخر الغريب " ، وهذا مرجعه تفكك البنى القبلية التقليدية و معها إنحلت العائلة الموسعة لتحلَ محلها الأسرة النواتية الضيقة .

إن زمن هذه القبائل قد إنتهى و لم تبق في البادية إلا القليل منها ، يقول الشاعر الشعبي في إحدى قصائده حول القبيلة في الجنوب الغربي التونسي :



"فات و قتها تعدى زمان كحيلة   و في البادية قعدت عروش قليلة" -300-

---

-298- Louis (A) : Nomades d'hier et aujourd'hui dans le sud Tunisien , Paris , 1979.pp 293-294.

-299-Ben Dahman (H) : Personnalité Maghrébine et fonction paternelle au Maghreb , Paris , La pensée universelle , 1984 , p 147-148.

-300- العيساوي (يوسف) : مرجع مذكور ، ص 35 .

و على عكس الزواج في الماضي ، أصبحنا نعيش نوعا من الإنفتاح على الآخر الخارجي لأن هناك عوامل عديدة ساهمت في تفكك الزواج القرابي نذكر من بينها قانون الأحوال الشخصية ، دخول التعليم و إنتشاره و إكتساح المرأة سوق الشغل ، فأصبح الإختيار الحر هو العنصر الرئيسي في الإرتباط الزواجي و تأخر سن الزواج.-301- إن الجانب الذاتي والميول الفكرية و القناعات الشخصية المتعلقة بزواج الأقارب، تأثرت بعوامل التغيير الحضاري، وما طال الأسرة العربية من تغيير في نظام التنشئة الاجتماعية، وطريقة حصول أعضاء الأسرة على فرص أوفر حظاً من الأجيال السابقة في التعبير والتوجه نحو الخصوصية، ما أتاح لأرباب الأسر سقفاً عالياً من الحرية في إختيار شريك الحياة، الأمر الذي أدى بدوره إلى تراجع ظاهرة "التزويج" أو الإكراه على "التزويج" . العامل الأساسي الآخر الذي أضعف تواجد الزواج الداخلي بين الأفراد اليوم هو عامل إنتشار الأمراض الوراثية التي تنتج عن الزيجات القرابية ، فهناك محاذير طبية تفيد بان الأطفال الناتجين عن زواج بين الأقارب يكونون أكثر من غيرهم عرضة للاختلالات الصحية والإعاقات.

كما يتضمن الزواج الداخلي (خاصة عند العائلات الموسعة) عدة سلبيات تتعلق بكثرة المصاريف التي تكون على عاتق رب هذه العائلة، وهو ما نجد نصّه في الأبيات الشعرية الشعبية التالية :

نوصيك ثاني وصـــية

حدد النسل و قلل الذريـــة

تحسن هندامك و تزيد في المالية

وبدلا من أن يكون الابناء مصدر سعادة للاسرة يصيرون عالة ومصدر معاناة مادية ونفسية ولا ينصح كثير من علماء الوراثة بالزواج من الأقارب على اعتقاد أن زواج الأقارب ينقل الأمراض الوراثية من الآباء إلى الذرية أكثر مما هو فى زواج الأباعد ولقد تحمس كثير من العلماء لهذا الرأي وجاء بأحاديث أسندوها إلي النبي محمد صلى الله عليه وسلم تنصح بزواج الأباعد.مثل الحديث القائل :" تحيروا لنطفكم فإن العرق دساس" لذلك ينصح دائماً بإجراء الفحص الطبي قبل



الزواج عند الرغبة بالزواج من الاقارب كإبن العم أو ابن الخالة و ابن العمة ، وكذلك عند وجود امراض وراثية منتشرة في المجتمع مثل أمراض السكري و فقر الدم ، أو أي مرض وراثي آخر. لا بد من الإشارة إلى أن زواج الأقارب ليس شرا دائما ، وليس هو سبب إنتشار الامراض الوراثية دائماً ، وإنما يمكن أن تنتشر الأمراض الوراثية في المجتمع بين أطفال غير الاقارب ، ويكون اطفال الأقارب أصحاء، وهذا يعتمد على نوعية المرض الوراثي وعلى طريقة إنتشاره وعلى نسبة إنتشاره.

---

301 - بوغانمي (حميدة) : مرجع مذكور ، ص 120.

إن القول بأن زواج الأقارب يعطي الفرصة لزيادة الأمراض الوراثية في الذرية " ليس قولا صحيحا في كل الأحوال .. قد يكون صحيحا في حالات معينة .. ولكنه ليس صحيحا في كل الحالات وبالتالي لا ينبغي أن يكون قانونا عاما أو قاعدة عامة لكن قد يحمل هذا النمط الزيجي في ثناياه العديد من العوائق الإجتماعية فقد تكون هذه الزيجات وبالا على الجميع ان لم يحصل هذا التوافق بين الأطراف المعنية فإذا حصل خلاف بين اثنين أو اثنتين إلى جميع فروع العائلة وقد يتخاصم الاخوان والأخوات ..وتنقطع الأرحام لأن كل طرف متمسك بأحقيته في تملك الزوج أو الزوجة وفي فرض السلطة.

وهكذا يصير الزواج الذي أريد له أن يكون سكنا تسوده المودة والاحترام ويساهم في تقوية الروابط الاجتماعية سببا في تدمير الأسر وتدمير أواصر القربى و تشتيت العائلات ، على حد قول الشاعر : و ظلم ذوي القربى أشد مضاضة علي من وقع السيوف القواطع .

يحط بنا الرحال في آخر المطاف عند السؤال الذي يتعلق بدراستنا الميدانية حول هذا الموضوع (زواج القرابة) : فهل يمكن القول بأن عكارمة القصر (أهل الزاوية) قد تمكنوا من المحافظة على أصلهم و نسبهم الشريف من خلال إعتماد " إستراتيجية الإنغلاق الإجتماعي و الثقافي" ضمن علاقاتهم بسكان القصر وبالتالي رفض الترابط الزيجي معهم ، أم أن التغيرات الحضرية ألزمت هذه المجموعة السكانية قوانين جديدة حتمت عليها التلاقح البيولوجي مع بقية الأصول الأخرى ؟ .

–ب- زواج العكرمي من بنت العم :

جدول (16) : موقف أفراد العينة من الترابط الزيجي بين العكارمة و القصارة

الجنس/الموقف	متين	%	نسبي	%	ضعيف	%	غائب	%	لا أعلم	%	مجموع العينة

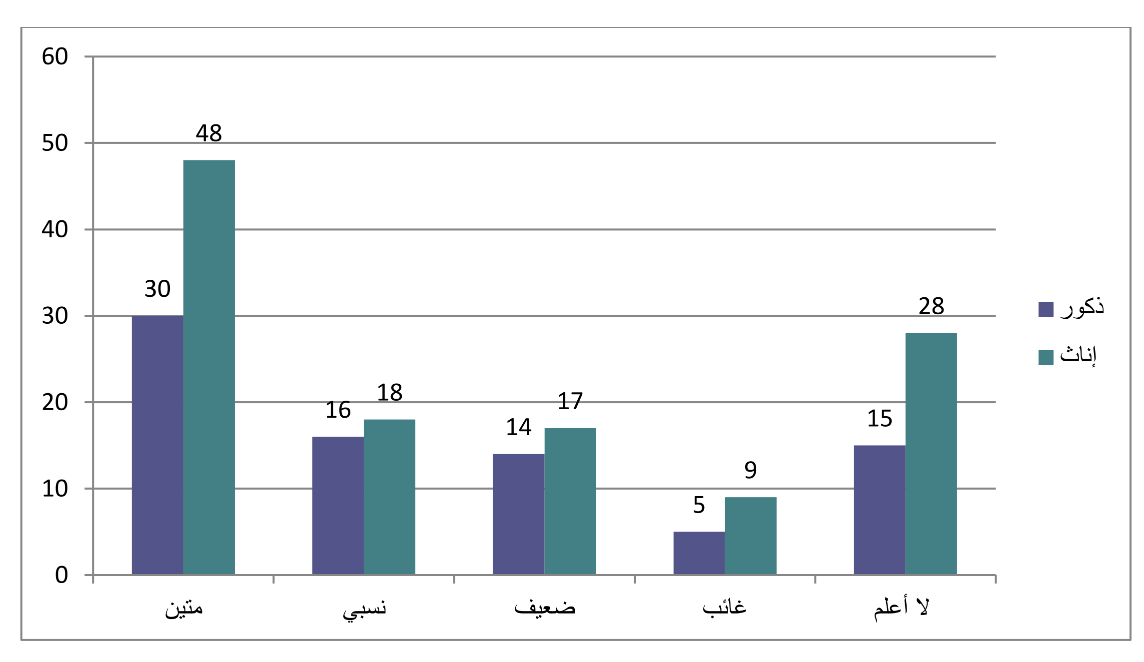
الإناث	48	40	18	15	17	14.1	9	7.5	28	23.3	120
الذكور	30	37.5	16	20	14	17.5	5	6.2	15	18.7	80
المجموع العام	78	39	34	17.5	31	15.5	14	7	43	21.5	200

المصدر: نتائج الدراسة الميدانية

الفرضية الرئيسية التي سيحاول هذا المبحث الإجابة عنها تتمحور حول مدى قدرة الزواج الداخلي على التواصل و الإستمرارية ضمن التحولات الإجتماعية و الثقافية التي عرفتها منطقة القصر قفصة ، بمعنى هل أن تفكك البنى القبلية التقليدية فسح المجال لظهور نمط جديد من العلاقات الزواجية يقوم على أسس أخرى غير أساس القرابة الدموية ؟ كما يمكن أن نتساءل عن طبيعة العلاقة التي ربطت تاريخيا بين القصارة و العكارمة من خلال القول : هل إستطاع الزواج الخارجي أن يحتل موضعا هاما ضمن شبكة العلاقات الإجتماعية في القصر رغم ما تميزت به العلاقة بين الطرفين من "عدائية" ثقافية قامت خاصة على أسس التفرقة في مستوى الأصل و المستوى المادي و اللهجة و غيرها ...؟

أثبتت نتائج البحث الميداني أن ظاهرة الزواج بجهة الجنوب التونسي و بمنطقة القصر خصوصا قد عرفت تغيرا واضحا في مضمونه و في الأساس الذي يقوم عليه ، فبعد هيمنة الزواج العائلي القائم على القرابة الدموية و لفترة ليست بالبعيدة ، نلحظ إنتشارا واسعا للزواج الخارجي الذي فرضته تحولات الحياة المعاصرة .

رسم بياني (15) : موقف أفراد العينة من الترابط الزيجي بين العكارمة و القصارة





فقد إتفق عدد هام من أفراد العينة المبحوثة (40% من الإناث و 37.5% من الذكور) على وجود علاقات زواجية مع " البرَاني " كما إتفقوا على على فكرة موحّدة وهي أن العلاقات الزواجية بين العكارمة و القصارة أصبحت قوية جدا و أن حجم هذه العلاقات يشهد نموا مستمرا لتغير العقلية السائدة و ظهور قيم جديدة تحكم هذا المجتمع المحلي ، كما أكدت نسب لا بأس بها من العيّنة (15% من الإناث و 20% من الذكور) على وجود ترابط زيجي نسبي بين "الشرفة" و "البلدية" ، و تعني هذه العبارة أن الحياة اليومية في القصر تشهد علاقات طبيعية بين مختلف الفئات الإحتماعية سواء على مستوى الزواج أو غيره من العلاقات الإنسانية ،

بمعنى آخر،فإن الحياة الإجتماعية تشهد مزيدا من الإنفتاح بين المجموعات السكانية للقصر ، وهو ما يفرز مظاهر للتفاعل و الإتصال الثقافي بينها لكن يكون ذلك التغير بصورة طبيعية أو عادية ، و يقصد بذلك أن بعض العناصر الثقافية كالقيم و الرموز و المعتقدات تشهد تغيرا بطيئا نظرا لطبيعة تركيبتها و تجذّرها في الذاكرة الجماعية . إن جميع هذه النسب تدل على حصول تحولات هامة في المواقف ، و الخروج من الدائرة القرابية العائلية الضيقة إلى عالم أوسع تحكمه دوائر متوسعة قائمة على المصلحة و الوعي بالإختلاف -302- . و من بين الأمثلة الشعبية التي تعطي أهمية للزواج الخارجي و التي تمجَد البرَاني :

- اللي ياخذ من بنات خوه يبكي و الناس يعونوه

- إبعد بعيد تلقى الحرمة في الإيد

و ما تجدر الإشارة إليه هو أن منطقة الجنوب الغربي التونسي عرفت ظاهرة الزواج الخارجي منذ فترة بعيدة ، وحتى داخل المجموعات القبلية المنغلقة و المتشددة في قيمها الإجتماعية و الأخلاقية (بإعتبارها تنتمي جميعها لقبيلة الهمامة التي عرفت بين القبائل الأخرى بشهامة رجالها و شدة طباعهم نظرا لمعانقتهم بإستمرار للصحراء و الأراضي الوعرة) .

و كل من يرحل بين ثنايا الشعر الشعبي يجد أن الأغاني الشعبية المتداولة بجهة الحنوب الغربي التونسي تحمل في طياتها الكثير من الرموز الثقافية المتناولة في بعض محاورها لظاهرة الزواج ، فالأغنية عادة ما رافقت الإنسان في كامل مناسباته المفرحة و عبرت عن عواطفه و أحاسيسه الفردية و الجماعية ، يتحدث الأستاذ عبد الحميد يونس عن أهمية الاغنية الشعبية و دورها في تنقّل الرموز الثقافية و تداولها بين أفراد المجموعة الواحدة فيقول : " صحبت نشأة الغناء نشأة الإنسان ، و الغناء غريزي في كا شعب ، إنه لون من ألوان التعبير عن حياته ، كما يكون تعبير الألفاظ عن المعاني ساذجا



و بسيطا في بدء حياة الشعوب يكون غناؤها ثم يتطور إلى التهذيب طبقا لتطور البيئة الإجتماعية و الثقافة المرتبط بها ، والغناء تعبير عن الشعوب و طبائعها ، وهو جزء من حياتها المادية و المعنوية معا " -303-

-302- بوطالب (محمد نجيب) : القبيلة التونسية ... مرجع مذكور ، ص 454.

-303- يونس (عبد الحميد) : دفاع عن الفلكلور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1992 ، ص 15.

وقد ردت في العديد من القصائد الشعبية المدونة بعض الأبيات تتحدث عن قيمة زواج البراني مثل قول الشاعر :

عجبتني من ساس قديم وجا العاشق برَاني

كما كان الأفراد يعتقدون في سلامة الزوجة البرانية من الأمراض الوراثية و أنها معافة من كل العلل و لم يزرها أي طبيب في حياتها ، وهو ما يؤكده قول الشاعر الشعبي :

لا مرضت و لا طبيب وصلها و لا علتها أجراح -304-

في الوقت الذي تؤكد فيه نتائج الدراست الميدانية أن الزواج القرابي في بلدة القصر قفصة بدأ يتلاشى و يضعف بسبب التحضر وبروز قيم الحداثة و بالتالي التوجّه نحو المزيد من التعبير عن الشخصية الفردية المستقلة عن المجتمع الذكوري المنغلق ، يلاحظ إستمرارية إعتقاد البعض من سكان هذه البلدة في الأفكار التقليدية التي تمجد الزواج الداخلي و تعتبر الأنسب في تحقيق سعادة الفرد و المجموعة ، فمن بين المستجوبين نجد أن نسبة 17% الإناث تعتقد في وجود علاقات زيجية ضعيفة بين القصارة و العكارمة بمعنى أن شيئا لم يتغير و ظاهرة الزواج على حالها منذ ترايخ تأسيس منطقة القصر و إستقرار مختلف المجموعات الإثنية على أرضها ، تقول إحدى العكرميات في هذا الشأن " إن الكسبة حارمة على شوارب العكارمة " أي أن العكرمي لا يتزوج بغير العكرمية (العكرمية بنت الأشراف) ، كما أن القصرية لا تتمتع بالزواج من العكرمي " .

كما أكدت نسبة تقارب 14% من الذكور أن علاقات المصاهرة بين العكارمة (الوافدون الجدد) و القصارة (السكان الأصليون) ظلت في مستوى ضعيف بسبب ما أسموه " بالنعرة" أي عدم قبول كل من الطرفين الزواج من الآخر البراني ، و من بين الأقوال الإجتهادية المنتشرة عند بعض الأفراد من فرقة العكارمة و تؤكد هذا الموقف نجد ما هو محتواه :



- الشريفة ما تخذش البرّة

- مصري و لا قصري

-304- العيساوي (يوسف) : مرجع مذكور ، ص 25 .

و هو إعتقاد قديم لدى فرقة العكارمة يمنع إرتباط إحدى بناتهم بالقصري حيث يرون أنهم (العكارمة) ينحدرون من أصل شريف بينما القصارة هم خليط من الأجناس و أصولهم غير ثابتة " كانوا يأكلون لحم الكلب حسب إعتقاد العكارمة " ، إذا لهم شرف الزواج حاليا من العكرميات ، و هي ظاهرة (الزواج الخارجي) بدأت تبرز بفعل التمدّن ووجود علاقات إجتماعية جديدة تتسم بدرجة أكبر من التحرر و الإنفتاح على الآخر . كما برّر بعض الأطراف هذه التبادلات الزيجية بتحول السلطة من الآباء إلى الأبناء ، الذين أصبحوا قادرين على التحكم في مصيرهم بأنفسهم و بالتالي لهم الحق في إختيار الشريك المناسب دون التمسك بفكرة الإرتباط الدموي أو القرابي .

إن ما تجدر الإشارة إليه من خلال المعطيات البيانية الواردة في الجدول هو إستمرارية ظاهرة الزواج العائلي ، و تواصل فكرة " رفض الآخر " (نسبة 9% من الإناث و 5% من الذكور) رفضا تاما عند البعض من سكان القصر ، فعلى خلاف بقية الفرق الإثنية في هذه المنطقة كان أولاد سيدي عمر بن عبد الجواد يرفضون تزويج بناتهم من خارج العائلات العكرمية (أنظر سلالة عكارمة الزاوية) ، و يبرّر هؤلاء هذا الرفض بأنه السبيل الوحيد للمحافظة على قدسية و نقاء الدم داخل مجموعتهم البشرية ، وهم بذلك يعارضون تقدَم الآخر أو الغريب لطلب يد الفتاة العكرمية حتى لا تختلط "دماء الشرفة" ببقية السلالات الأخرى،فقد بقي عكارمة الزاوية و لفترة ليست بالبعيدة يغيبون شرط المهر " الصداق" عند حالات الزواج الداخلي أي الزواج ببنت العم ، وهو إجراء أو إستراتيجة من أجل تدعيم و نشر هذا النمط الزيجي بين الشبان و الفتيات من نفس " العرق " ، كما يسمح بتبادل الزيجات مع المجموعات البدوية الأخرى ذات القرابة بأحفاد سيدي عمر ، و هو ما أكدته دراسة المنذر كيلاني و التي يقول فيها عن فرقة العكارمة " إن الزواج من بنت العم أو ولد العم يتجسد في صورة أولى و هي الزواج من نفس الدارثم الزواج بين فرعين متقاربين و في مرتبة ثالثة الزواج بين أفراد من الزاوية و أخيرا الزواج بين العكارمة بصفة عامة "-305 و نجد في جهة الجنوب الغربي التونسي (كبقية الجهات الأخرى



طبعا) العديد من الأمثلة الشعبية التي تفضل الزواج الداخلي أو العائلي و تراه مهمَا في الحفاظ على وحدة العائلة و تماسكها ، إضافة إلى كونه يخلق جوا من اللحمة و الإنسجام بين القرينين ، نذكر على سبيل المثال البعض منها :

- الماء اللي ماشي للسدرة الزيتونة أولى بيه.

-305-Kilani (Mondher) : op. cit . p 233.

إن ظاهرة الزواج الداخلي القائمة على القرابة الدموية تعتبر ظاهرة قديمة إرتبطت بقيم المجتمع العربي التقليدي ، و قد شجعها المستعمر الفرنسي في تونس لأنها تخدم مصالحه في تغذية الإنقسامات الإثنية و خلق الصراعات بين مختلف المجموعات القبيلة . لكنها تستمر اليوم ولو بدرجة ضعيفة في جهة الجنوب الغربي التونسي لتواصل بعض العوامل المسببة لوجودها مثل تحجَر العقلية عند بعض الأفراد و عدم تغيرها رغم التحولات السكانية و الحضرية التي عرفتها منطقة القصر ، فهذه العقلية لا زالت تؤمن بهيمنة المجتمع الذكوري و خضوع المرأة لسلطة العائلة و لقراراتها حول موضوع الزواج ، في نفس هذا الإطار يتحدث الأستاذ محمود الذوادي عن بعض الحالات الإجتماعية التي تشهد وضعية مهمشة للمرأة العربية بقوله : " المرأة العربية التي تتضح معالمها في عقل الرجل في هذا المجتمع العربي الذكوري منذ ميلادها الأول ، و هذه الرؤية الدونية لجنس الأنثى يبدو أنها متجذرة في صلب شخصية الرجل العربي " .-306-

العامل الآخر الذي قد يدعم فكرة الإعتقاد في الزواج القرابي عند البعض من سكان القصر هو وجود الفوارق المادية بين العائلات القصرية من ناحية و العائلات العكرمية من ناحية أخرى ، فرغم إمتلاك أحفاد سيدي عمر لبعض الأراضي و الهناشير في واحة القصر إلا أن الملكية الواسعة ظلت دائما لصالح العائلات القصرية من فرق الشقران و الشوامخ و غيرهم و ربما حالت هذه الفوارق المادية دون نجاح بعض المحاولات الزيجية التي كانت منتظرة بين القصارة و العكارمة .

إن ما تجدر الإشارة إليه كذلك هو أن من بين أفراد العينة المستجوبة من الزائرين الذين يجهلون طبيعة العلاقات التي تربط مختلف المجموعات الإثنية ببلدة القصر ، و خاصة العلاقات الزواجية بين العكارمة و القصارة (موضوع الدراسة) . فقد أكدت نسبة 18.7% من الذكور أنها لا علم لها بهذه المسألة ،(ترتفع هذه النسبة عند الإناث إلى 32.3 %) و أنها لاتحمل الإجابة الواضحة و المنطقية حول وجود أو غياب علاقات المصاهرة بين "الشرفة" و "البلدية " ، وتفسير ذلك هو



أن هذه الفئة من العينة عادة ما تكون منتمية لجهات بعيدة عن ولاية قفصة و بذلك من المنطقي أن يجهل البعض من هؤلاء طبيعة العلاقات الإجتماعية السائدة في بلدة القصر ،هذه النسبة من المستجوبين و المستجوبات (الذين يجهلون المسألة) يمكن أن ينتموا لفئة عمرية شبابية و تعوزها الخبرة الزواجية و معرفتها الكاملة بطبيعة العلاقات التي قد تجمع بين مجموعات إثنية مختلفة و عدم معرفتها بخصوصية النسيج الإجتماعي في بلدة القصر.

-306- الذوادي (محمود) : قراءة سوسيولوجية لقضايا النشوز و الشقاق و الطلاق بين الزوجين في القرآن ، ملتقى في المعهد الأعلى للتربية و التكوين المستمر ، 3- 4 فيفري 1994 ، سلسلة مراجع نشر مركز الدراسات و البحوث الإقتصادية و الإجتماعية

إن المجتمع المدروس و رغم مظاهر التغير فيه ظل محكوما في تركيبته ببعض المقومات التقليدية من بينها مؤشر القرابة ، وهو مؤشرا من مؤشرات إستمرارية المحددات التقليدية للمجتمع القبلي ، فبالرغم من أن الإهتمام بالأنساب و بالقرابة يمثل ظاهرة عامة في المجتمعات العربية الإسلامية الريفية لما تحققه القرابة من مصلحة للأفراد و الجماعات ، إلا أن المؤشر أصبح في المرحلة الحديثة ضعيفا بسبب ما لحق بهذه المجتمعات من تغير مستمر -307-. إن هذا كله يوضح أن التغير الصناعي و الحضري السريع (ما نتج عنه من توفر الخدمات و المرافق) و ما صاحبهما من أفكار دخيلة و قيم عقلانية فردانية تقوم على المصلحة تتناقض مع النظام القبلي الذي يقوم على مبدإ التحالف و التعاون و التضحية في سبيل الغير و هذا تسبب في ضعف النسق التقليدي لنظام القرابة ، و قد نتج عن ضعف نسق القرابة القبلي تغير في التركيب العائلي، فالعائلة التونسية الآن في حالة تحول مستمر من عائلة ممتدة إلى عائلة نووية تتكون من جيلين أو ثلاثة أجيال ، و هذه العائلة تهتم بأمورها و شؤونها المعقدة أكثر مما تهتم بسلالتها القرابية و أهمية حسبها و نسبها .-308

خلاصة القول أن مؤشر القرابة ببلدة القصر شهد ضعفا واضحا في مضمونه و في صوره المختلفة التي يمكن أن يتجسد من خلالها مثل علاقات النسب و المصاهرة ، و ظل محصورا في بعض العقليات و الذهنيات المتحجرة التقليدية التي تقف حاجزا أمام تطور العلاقات الإنسانية و توطدها ، فالتغير الحضري الذي عرفته المدن العربية أضعف بشدة مؤشر القرابة الذي ظل و لفترة مطولة يحكم العلاقات الزواجية في مجتمعاتنا ، يقول **روبارت بارك** في كتابه " التغير الإجتماعي و التفكك الإجتماعي" نحن نعيش فترة من التفكك الإجتماعي فكل شيء في حالة تهيج و كل شيء يبدو أنه عرضة للتغير ، و أي شكل من أشكال التغير ينتج عنه تحول و تبدل يمكن قياسه في روتين الحياة الإجتماعية يميل إلى أن يحطم العادات التي يقوم عليها التنظيم الإجتماعي القائم وكل وسيلة جديدة تؤثر في الحياة الإجتماعية و النظام الإجتماعي لها تأثيرها الواضح في التفكك"-309-



-307- بوطالب (محمد نجيب) : القبيلة التونسية ... مرجع مذكور ، ص 458.

308- بوغانمي (حميدة) : مرجع مذكور ، ص 147

-309-Robert (Park) : Social change and social disorganisation , in stuart H. Traub and craig B. Little (eds) theories of deviance .Itasee peacock publishers , 1975.pp (38-39) .

الخـــــــاتـمـة

تندرج هذه الدراسة ضمن جملة القراءات الأنثروبولوجية لبعض الثقافات المحلية ، فهي تعالج ظاهرة الإعتقاد في الأولياء الصالحين بمنطقة الجنوب التونسي ، وقد وردت الظاهرة الصوفية من خلال هذا البحث العلمي كجزء لا يتجزأ من التراث الجماعي لسكان القصر قفصة ، فهذا العمل يتنطوي على دراسة معمَقة لمختلف الإعتقادات و الممارسات التي يشهدها فضاء زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد مثل دراسة العبادات و العادات والتقاليد و الممارسات الطقوسية و الشعر الصوفي المتداول بين المريدين و الفقراء....

وتضمنت هذه الدراسة كذلك ضمن نفس الإطار تاريخ السلالات العشائرية في منطقة القصر من خلال محاولة المقارنة بينها على عدة مستويات : كتاريخ الإستقرار في المنطقة أو إختلاف موازين القوى بينها على مستوى حجم المجموعة البشرية أو كذلك حجم الأملاك التي بحوزتها (ملكية تجسدت خاصة في هناشير الزيتون داخل واحة القصر) ، وهو ما فرض هيبة و سلطة إجتماعية للفرق المترفة ماديا ، وهي صورة عن التراتبية الإجتماعية تلوّنت خاصة من خلال فرض الحدود المكانية بين مختلف المجموعات السكانية ، وهي حدود إتخذت طابعا أو منطقا إثنيا .

هذه المؤشرات التقليدية التي ميزت المجتمع التونسي التقليدي قد تواصلت كذلك من خلال النظرة الدونية للعنصر النسائي ، وهي نظرة إستمرت متعايشة مع الفاعلين الإجتماعيين رغم عمق التحولات الثقافية و الحضرية التي شهدتها الحياة الإجتماعية في منطقة القصر .

و إهتمام مبحث من مباحث هذه الدراسة بالمرأة القصرية مرجعه بالأساس هو أن المرأة تشكل العنصر البشري المهيمن على فضاء زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد ، فهي تزور هذا الولي الصالح من أجل التخلص من الظغوطات و المكبوتات



الإجتماعية التي قيّدها بها الرجل ، كما تأتي إلى هذا المقام الديني لممارسة أنشطة إجتماعية متعددة أهمها مخالطة أخواتها من النسوة و البحث من خلال صداقاتهن عن علاقات زيجية ناجحة .

كما لم تغفل هذه المحاولة العلمية في البحث الأنثروبولجي- الثقافي طبيعة الخطاب اللغوي السائد في بلدة القصر ، من خلال الإهتمام بالأسباب التاريخية و الثقافية في تنوع و إختلاف اللهجات بين سكان هذا المجتمع المحلي ، وفي هذا الإطار تناولت الدراسة مسألة رمزية المصطلحات الإجتماعية عموما و المصطلحات الصوفية بالخصوص ، فهذه المصطلحات الأخيرة عادة ما أخفت في بواطنها الكثير من المعاني و الدلالات الرمزية التي ميزت الخطاب اللغوي المتداول عند أهل زاوية العكارمة بالأساس .

فقراءتنا للظاهرة الصوفية في الإسلام عموما و عند فرقة العكارمة بالقصر خصوصا لا تمثل قراءة كلاسيكية تقتصر فقط على التعريف ببعض الأولياء الصالحين المنتشرة قببهم و مقاماتهم بأراضي الجنوب التونسي ، و ليست كذلك دراسة تقليدية تقف عند التركيز على شخصية الولي الصالح و ما يمتلكه من قدرات أو كرامات خارقة للعادة ، فقراءتنا الأنثروبولوجية تجاوزت مجرد الإلمام بمختلف الممارسات و الإعتقادات التي تشهدها زاوية من الزوايا الصوفية المشهورة في البلاد التونسية (وهو ما عهدناه عند الكثير من الدراسات الأنثروبولوجية الكلاسيكية التي تتغذى من هالة القدسية التي تطبع الأساطير و الخرافات التي تتداول داخل زاوية من الزوايا) إلى قراءة شاملة تجمع بين النظري و الميداني ، فإهتمامنا بالظاهرة الصوفية في جهة قفصة خلق تكاملا بين الدراسة النظرية للظاهرة الصوفية في الجنوب التونسي من خلال الإهتمام خاصة بالمفاهيم و المصطلحات الصوفية المركزية مثل الزهد و التصوف و الفقر و الكرامات و المقامات الصوفية و غيرها من المقولات النظرية و بين الإعتماد على دراسة ميدانية تسعى جاهدة إلى ملامسة الواقع ، فهي تنظر بعين واسعة إلى مختلف السلوكيات الظاهرة و الباطنة للفاعلين الإجتماعيين داخل فضاء زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد .

تنطوي هذه الدراسة الأنثروبولوجية على قراءة تاريخية للظاهرة الصوفية في المجتمع التونسي ، من خلال بحث مختلف المراحل التي مرَت بها زاوية العكارمة بالقصر، سواء تناولت مرحلة حياة شيخها أو مؤسسها (سيدي عمر) أو كذلك دراسة المرحلة الحالية التي تلحق تاريخ وفاة الولي الصالح من خلال الإهتمام بالذاكرة الجماعية للأفراد المنتمين من قريب أو من بعيد لهذه المؤسسة الطرقية ، من خلال تسليط الضوء على بعض الأشخاص أو الأماكن التي إرتبط إسمها بإسم الشيخ كمنطقة الزيتونة بالرقاب أو خلوة بابا عمر بمطماطة ، فمفهوم التغير الثقافي هو مصطلح مركزي في هذه



الدراسة يسعى إلى توضيح مختلف التحولات الإجتماعية و الإقتصادية و البشرية التي عرفتها زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد لفترة دامت أكثر من ثلاثة قرون .

أما الإهتمام الغالب على هذه الدراسة أنثروبولوجية هو الإهتمام الذي يهدف إلى كشف الرموز الثقافية ، وهي رموز قادرة على تفسير الحياة الصوفية داخل هذه الزاوية (زاوية العكارمة بالقصر) فالظاهرة الصوفية هي ظاهرة رمزية بالأساس فأغلب المقولات التي تبنَاها الصوفيون في أذهانهم و ممارساتهم قائمة على ثنائية الظاهر و الباطن .

إن رهان البحث تمثل بالأساس في كشف الرموز و المعاني التي تختفي داخل الظاهرة الصوفية ، وهي رموز تعد أكثر العوامل أهمية في تفسير تركيبة هذه الظاهرة الدينية ، فكثير ما أشار الصوفيون الأوائل و المتأخرون عنهم (زمنيا) إلى أن عالمهم المقدس مقسم إلى قسمين : قسم ظاهري و قسم باطني و أن المسلم الذي لم يفهم كنه و خفايا الأشياء يعتبر جاهلا و مفتقدا للمعرفة الدينية الحقيقية ، و من أهم الرموز و الدلالات الثقافية التي ميَزت روح الصوفية داخل زاوية بابا عمر يمكن أن نشير إلى رمزية الأحاديث النبوية الشريفة و أحسن مثال على ذلك أن الأسطورة العكرمية تقول أن الشيخ عمر بن عبد الجواد طلب من أحفاده أن يدفنوه في المكان الثاني لتوقف بغلته بعد خروجها من جهة الرقاب ، وهذه الرواية أو هذه التوصية تتشابه و حكاية ناقة النبي صلى الله عليه و سلم التي مثَل مكان توقفها النهائي بعد دخوله المدينة مكانا للتعبَد (مسجد الرسول محمد) .

الأمثلة متعدّدة في ما يخص المخزون الرمزي للثقافة الصوفية ، فالرؤيا الصادقة تعد رمزا صوفيا ، كذلك الشأن بالنسبة لحروف القرآن و أبيات الشعر الصوفي و مصطلحات الخطاب اللغوي المتداول في الإسلام الشعبي و غيرها من المضامين الرمزية الأخرى ...

و قد جاء توظيفنا للمقاربات المنهجية المتمثلة في التفاعلية الرمزية و الأنثروبولوجيا الرمزية كمحاولة من أجل التأطير النظري لما هو معيشي أو يومي من خلال بعض المقولات و المفاهيم البحثية ، فقد ساعتنا المقاربة التفاعلية الرمزية كثيرا في كيفية التعامل مع الرموز الثقافية لبعض الأقليات أو المجموعات الإثنية (فرقة العكارمة بالقصر قفصة) ، فالإطارالنظري عادة ما يسهَل قراءة الواقع بالرغم من تشعَب هذا الأخير و تعقَده ، فهو يوفر الأدوات التقنية الملائمة لتناول هذا الواقع ، و بذلك تستفيد الدراسة من المقاربات المنهجية ذات التوجّه الرمزي خصوصا في تركيزها على مقولات أساسية مثل الدورو الإتصال و التفاعل و الرموز و الخيال ، وهي عناصر تساعد بوجه خاص على فهم الممارسات الطقوسية داخل فضاء الزاوية الدينية .



إن الإشكالية الأكثر تعقيدا و الأشد خطورة تتمثل في إستمرارية إعتقاد الناس بكل فئاتهم الإجتماعية في ظاهرة الأولياء الصالحين بالجنوب التونسي ، رغم التطور المادي و الفكري لهؤلاء الأفراد ، فلا الطبيب العارف و لا المربي الحامل للرسالة الإنسانية السامية و لا كذلك الموظف الإداري صاحب المشاغل الدنيوية الكثيرة ، كلهم لم يستطيعوا التغيب تماما عن هذا الفضاء الصوفي "السحري " ، فكل جاء يبحث عن ضالته في هذا المكان .

إن نتائج هذه الدراسة التي توصلنا إليها بعد البحث النظري المنهجي من ناحية ، و الجزء الثاني المتكامل معه ألا وهو البحث الميداني تجسد إختبارا للفرضيات العلمية التي صيغت عند المراحل الأولى من البحث ، و **أهم ما تجد الإشارة إليه من نتائج هو** :

- تواصل بعض المؤشرات أو المحدَدات المتعلقة بالمجتمع القبلي التقليدي ، فهذا المجتمع المحلي (القصر قفصة) عرف إستمرارية لبعض العناصر و المكونات الإجتماعية و الثقافية الموروثة عن المجتمع التقليدي ، مثل هيمنة المنطق الإثني على بعض التصورات أوالممارسات الإجتماعية كإعتقاد فرقة العكارمة (أهل الزاوية) في فكرة الجد المؤسس للقبيلة ، فهذا الجد يعتبر في ذات الوقت الأب المؤسس و مصدر وجود هذه المجموعة الإثنية و إستمراريتها بين بقية المجموعات الأخرى من ناحية ، كما جسد هذا الجد كذلك صورة الشيخ أو الولي الصالح الذي يتمتع أهله و أتباعه بالبركة الإلهية التي تحميهم من أغوال و مصائب الحياة.

- إن تغلغل الحركات الصوفية بين فئات المجتمع التونسي في الفترة الحالية هو بالأساس إفرازا من إفرازات الإرث القبلي ، فالإعتقاد في الأولياء الصالحين في منطقة الجنوب الغربي التونسي مثلا يعبَر عن رغبة لدى المجموعات البشرية في البحث عن هويتها "المشوَهة" من خلال الإنتماء إلى جد مؤسس يؤكد هوية هذه المجموعة حتى و لو كانت الروايات التاريخية التي تحوم حول شخصية هذا الجد أو الولي الصالح غير مؤكدة تاريخيا و تفتقد إلى الكثير من الدلائل العلمية و المنطقية .

و بذلك يمكن التأكيد على إستمرارية بعض المؤشرات التابعة للمجتمع التقليدي القبلي ، من خلال تواصل بعض المحددات الإثنية التي لا زالت تحكم العلاقات الإجتماعية داخل بلدة القصر (التخطيط السكني مثلا مازال يخضع للمنطق الإثني) .

إن تغيَر هذا المجتمع المحلي (بلدة القصر) بمختلف فئاته الأصلية و الدخيلة من ناحية الفكر و الثقافة ، و تفتح العائلات على بعضها البعض عبر علاقات إجتماعية مختلفة لم يحل دون تواصل ظاهرة الإعتقاد في الأولياء الصالحين ، فهذا المجتمع المحلي و رغم ضيق منطقته الحضرية فإنه يحتوي على ثمانية مقامات دينية خاصة بالأولياء الصالحين (

سيدي عمر ، سيدي عبد الملك ، سيدي بادي ، سيدي مقدم ، سيدي بونوارة ، سيدي حاج عمر ، سيدي عبّاس و سيدي سلامة) ، و يعتبر مقام سيدي عمر بن عبد الجواد أشهرها بإعتباره " سلطان الجان" و هو ما شد إليه الكثير من الزاور و الوافدين .

كما تجدر الإشارة إلى أن الفشل المهني و العائلي و ضعف شخصيات الأفراد في مواجهة بعض الصعوبات و الإمتحانات الدنيوية التي تتعلق عادة بالأمور الصحية أو النفسية ، كلها عوامل حتمت اللجوء إلى مقام سيدي عمر بن عبد الجواد بالقصر أملا في التمتع ببركة إلهية يتوسط فيها الشيخ من أجل هدف النجواح أو الخلاص .

لكن هذا الإشعاع الظاهري لزاوية بابا عمر (و الذي يستشف من خلال تعدد الزوار) لا يعني تطور هذه المؤسسة الطرقية من الناحية الروحية أو الفكرية فمنذ وفاة الشيخ سيدي عمر خاصة أصبحنا نلحظ تدهورا للحياة الصوفية بكل مقوماتها داخل هذه الزاوية ، حيث أصبحنا نتحدث عن تسلط المشرفين على هذه المؤسسة (من وكيل و حفيظ و غيرهم ..) إذ سمح هؤلاء لأنفسهم بإستغلال الزوار الوافدين على الزاوية خاصة من الناحية المادية من خلال التمييز في المعاملة بينهم حسب قيمة الهدية أو "الزيارة "التي يحملها في يده .

الملاحظة الهامة الأخرى تتمثل في أن المجتمع القصري لا زال يحافظ على طابعه الذكوري ، فهيمنة الجنس الأنثوي (من حيث العدد فقط) على زاوية سيدي عمر بن عبد الجواد لا تقابلها مرتبة إجتماعية محترمة للمرأة القصرية ، فهذ الأخيرة تلجأ إلى الزاوية الدينية أكثر مرات من الرجل لأنها تعيش ضغوطات و مكبوتات إجتماعية عدَة سعت دائما إلى التخلص منها و لو بطرق واهية و غير مجدية عقليا .

- الحديث عن المرأة القصرية (نقصد بذلك المرأة التي تسكن أرض القصر) من خلال ظاهرة الزواج و تاريخية هذه الظاهرة الإجتماعية ، فالدراسة الميدانية أثبتت أن التغير الحضري الذي شهده هذا المجتمع المحلي أثر بعمق على طبيعة العلاقات الزيجية السائدة بين مختلف فئاته الإجتماعية ، بمعنى الفرصة قد سنحت للزواج الخارجي من أن يظهر بصورة جلية ضمن شبكة العلاقات الإنسانية التي تربط سكان القصر .

فحتى إحتكار مؤسسة الزاوية من طرف فرقة العكارمة (بإعتبارهم أهلها) لم يحل دون وجود إتصال ثقافي و إجتماعي بين العكارمة و القصارة (السكان الأصليين للقصر) ، وهو ما أفرز حجم لا بأس به من الترابطات الزيجية بين الطرفين المهيمنين (ثقافيا) على المنطقة و قد تمكنت علاقات المصاهرة هذه من أن تمسح الكثير من النزاعات و الإختلافات التي تعايشت مع سكان القصر لفترة مطولة .



- من بين النتائج الميدانية التي يمكن أن تخرج بها هذه الدراسة هي الخصوصية الثقافية التي تميّز كل جماعة إنسانية مهما كان حجمها ومهما كانت طبيعة هذه الجماعة أو درجة تحضّرها و تقدّمها ، و هو ما لمسناه لدى فرقة العكارمة بالقصر قفصة فلهذه الفرقة الإثنية ثقافتها و تاريخها الخاص بها ، حيث يتميّز أفرادها بمجموعة من المعتقدات الدينية و التصورات و القيم والطقوسات ، كما يتبادل أعضاءها خطابا لغويا يختلف عن بقية المجموعات البشرية المكوّنة لمنطقة القصر قفصة ، و هذه الخصوصة الثقافية أنتجت بدورها خصوصية في الرموز و الدلالات الكامنة داخل هذه الثقافة .

- تحوّل و تغيّر فضاء الزاوية : لقد أثبتت هذه الدراسة الميدانية التي أنجزت حول زاوية العكارمة بالقصر أن هذه المؤسسة الطرقية قد عرفت تحوّلا واضحا في وظائفها من زمن تأسيسها إلى اليوم ، فقد تغيرت وظائفها من فضاء للتبرك بالشيخ و ممارسة المعتقدات إلى فضاء إجتماعي و ثقافي و إقتصادي ينتج علاقات التبادل المادية و الرمزية و يفسح المجال لإعادة إنتاج العلاقات المجتمعية داخل هذا الفضاء و الحديث يهم علاقات العمل و الزواج و إستراتيجيات الربح و الإستغلال و التفاوت المادي و الإجتماعي .

إن أهم ما يمكن إستنتاجه هو أنه و بالرجوع إلى تاريخ التصوف الإسلامي نجد أن هذا التصوّف تمكّن في فترته المبكَرة من توفير مناخ و محيط ثقافي متميز حيث شكل التعبير عن الأفكار الدينية جزء هاما من حياة المسلمين ، فقد عرفت هذه الفترة ثراء عظيما في العلوم و الفكر و الفلسفة ، وهذا كله كان نتاج لتلاقح الشعوب الإسلامية مع حضارات متعدّدة إزدهرت في أمور مثل اللاهوت و الطب و الرياضيات وغيرها (حضارات الإغريق و الهند و فارس)

و بالتالي الإستفادة من المعارف و العلوم التي أوصلتها إلى تلك الدرجة من الرقي الحضاري و قد نتج عن هذا الأمر قدر كبير من الإهتمام في العالم الإسلامي المبكر بالمكتشفات العلمية و الطبية و الفلسفية التي كانت متواجدة عند حضارات البلاد حول المسلمين في تلك الحقبة المبكرة في تاريخهم .

لكن بمرور الوقت و بتدهور مؤسسات الإسلام الشعبي من زوايا و مقامات دينية إستطاعت الصوفية أن تقنع الناس العاديين الذين لا يعرفون شيئا عن علوم الكلام و الفلسفة و المنطق ، أنهم قادرين على الوصول إلى الحقيقة الإلهية و فهم ما فهمه مفكرو الصوفية من ظواهر و بواطن الأمور لكن بطرق أخرى مختلفة .

و هذا التعقيد أو الغموض الذي حام حول تفكير الصوفية ربما هو العامل الأساسي في إستقطاب الأفراد و شدَهم إلى سلوكيات و معتقدات مبهمة و غير معقولة ، في حين وجب أن يكون الدين قادرا على أن يجمع كل هؤلاء الناس بمشاربهم الفكرية المختلفة ، لأن هدف الدين هو أن يجعل الحقيقة في متناول كل أفراد المجتمع المثقف منهم أو غير المثقف .



تهدف هذه المحاولة العلمية المتواضعة إلى تعزيز فهم أفضل للإسلام الشعبي من أجل تحقيق درجة من التوعية الجماعية بمخاطر الركود الذهني و الثقافي عند الفرد المسلم ، لما تشغله هذه المعتقدات الصوفية من حيز زمني و ثقافي في الشخصية المسلمة .

إن الهدف من تناول مثل هذه المواضيع الانثروبولوجية هو بالأساس عملية تمحيصية نقدية لسلوكيات بعض الفئات الإجتماعية ، التي تساهم بطريقة أو بأخرى في إنتشار الأفكار الرجعية التي تحكم بإعدام العقل و إتباع بعض الموروثات و الأساطير و الخرافات الوهمية التي إرتبطت بولي أو بشيخ من شيوخ الصوفية فارق الحياة منذ عدة قرون .

إن الفرد المسلم اليوم يقبع جالسا حائرا دون ردة فعل أمام ضغوطات القوى الإجتماعية التي تواجهه يوميا في حياته المعاصرة ، فحياته أصبحت رهينة للتعاسة الفكرية و التدهور الثقافي لمجتمعه المحلي ، كما أن هذه الشخصية مستعبدة دوليا من طرف سياسات العولمة التي تتحكم فيها الدول المتقدمة و التي تنظر و تعامله كبضاعة يقع تسويقها و تبادلها حسب معطيات السوق و حسب شهوات بعض الأقليات المترفة إجتماعيا .

في آخر المطاف و قبل أن تفوتنا الفرصة لا بد من التساؤل عن مدى قدرة مؤسسة الزاوية الدينية على المقاومة و تحدي الصعاب أمام التهديدات الحقيقية التي أصبحت تواجهها اليوم من قبل الحركات السلفية خاصة ، هذه الحركات التي تنامى وجودها بصفة جليّة بعد إندلاع الثورات العربية ، و ما أصبحت تشهده أضرحة الأولياء الصالحين من تحطيم و تخريب في الكثير من الدول الإسلامية مثل مالي و ليبيا ، فهل ستبقى أضرحة الأولياء الصالحين في تونس على حالها في مأمن و بعيدة عن أيادي الهدم و التخريب ، أم ستطالها أيضا عصا الحركات السلفية ؟

المصادر و المراجع

المراجع باللغة العربية :

الكتب :

*أبو غنيم (فضل علي أحمد) :

البنية القبلية في اليمن بين الإتمرار و التغيَر ، أطروحة ماجستير في علم الإجتماع ، مطبعة الكتاب العربي ، القاهرة . 1985

*ابن أبي الضياف (أحمد) :

إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس و عهد الأمان ، تحقيق نخبة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية و الأخبار ، تونس ، المطبعة الرسمية للبلاد التونسية ، 1964.

*ابن أبي لحية (المنتصر) :

نور الأرماش في مناقب القشاش ، تحقيق لطفي عيسى و حسين بوجرة ، نشر المكتبة العتيقة ، 1988.

* ابن خلدون (عبد الرحمان):

المقدمة ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، دار القلم ، 1981.

*ابن خلدون (عبد الرحمان) :

شفاء السائل و تهذيب المسائل ، تحقيق الدكتور محمد مصطفى الجبالي و أولاده ، مصر الطبعة الثانية ، 1966.

*ابن خلدون (عبد الرحمان) :

التاريخ (تاريخ العبر) ، طبعة بيروت ، 1956.

*ابن عربي (محي الدين) :

ذخائر الأعلاق في شرع ترجمان الأشواق، طبعة بيروت ، ترجمة ل، ر.أ نيكلسون ، 1978.

*الأخضر (لطيفة) :

الإسلام الطرقي : دراسة في موقعه من المجتمع و من القضية الوطنية ، دار سراس للنشر ، 1993 .

*أركون (محمد) :

قضايا في نقد العقل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم ، ترجمة و تعليق هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، 2000 .

* اميتاي اتريوني و إيفا تزويني :

التغير الإجتماعي : مصادره ، نماذجه ، نتائجه ، ترجمة محمد أحمد حنونة ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1984 .

*الباشا (وسيلة) :

الطلاق في مدينة بغداد ، أسبابه و آثاره الإجتماعية (أطروحة ماجستير غير منشورة في علم الإجتماع) كلية الآداب ، بغداد 1982.

* بدران (محمود عبد الرشيد) :

علم الإجتماع و دراسات المرأة ، تحليل إستطلاعي ، كلية الآداب ، جامعة المنيا ، 1999 .

*بدير عون (فيصل) :

التصوف الإسلامي : الطريق و الرجال ، مكتبة سعيد رأفت ، جامعة عين شمس القاهرة ، 1983.

*بنسالم (ليليا) :

التحليل الإنقسامي لمجتمعات المغرب العربي الكبير ، كتاب الأنثروبولوجيا و التاريخ ، حالة المغرب العربي ، ترجمة عبد الأحد السبتي و عبد اللطيف الفلق ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، 1988.

* بنعبد الله (عبد العزيز) :

معلمة التصوف الإسلامي ، دار نشر المعرفة ، الرباط ، المغرب ، 2001.

*بوحديبة (عبد الوهاب) :

فصول عن المجتمع و الدين ، الدار التونسية للنشر ، 1992.

* بوحديبة (عبد الوهاب) :

" الحياة الإجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين " ، مستلة من كتاب " مناهج المستشرقين " ، ج 2 ، الألكسو

*بورديو (بيير) : العنف الرمزي (بحث في أصول علم الإجتماع التربوي) ، ترجمة نظير جاهل ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، بيوت ، لبنان ، 1994 .

*بورديو (بيير) : الرمز و السلطة ، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال للنشر ، الطبعة الثالثة ، المغرب ، 2007

*بوزيد (أحمد) :

محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1978 .

*بوطالب (محمد نجيب) :

القبيلة التونسية بين التغير و الإستمرار ، الجنوب الشرقي من الإندماج القبلي إلى الإندماج الوطني ، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية بتونس ، 2002.

*بوطالب (محمد نجيب) :

التكوين الإجتماعي القبلي بين التغير و الإستمرار ، الجنوب الشرقي التونسي من الإندماج القبلي إلى الإندماج الوطني ، جامعة تونس الأولى ، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية بتونس ، أطروحة دكتوراه ، 1988.

*بوغانمي (حميدة) :

الثابت و المتحول في علاقات القرابة بالريف التونسي - قلعة سنان نموذجا - رسالة الدراسات المعمقة في علم الإجتماع ، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية بتونس 2001/2000.

* بينيدكت (روث) :

رسالة " حول الوحدة في ظل التعددية الثقافية " ، رسالة إلى اليونسكو ، 1948 .

*تايلور (إدوارد) :

الثقافة البدائية ، لندن ، الجزء الأول ، 1871 .

*التفتزاني (أبو الوفا الغنيمي) :

مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، الطبعة الثالثة .

*التليلي (مصطفى) :

قفصة و القرى الواحية المجاورة حول الحياة الجماعوية (من بداية القرن الثان عشر إلى سنة 1881) ، تقديم الدكتور عبد الحميد هنية ، نشر و توزيع جمعية صيانة مدينة قفصة 2000.

*التونسي (محمد الشاذلي) :



فرح الأسماع برخص السماع ، تحقيق و تقديم محمد الشريف الرحموني ، الدار العربية للكتاب ، 1985.

*الجامي (عبد الرحمان) :

نفحات الأنس من حضرات القدس ، نشر الأزهر الشريف ، 1989.

*جعيط (هشام) :

في السيرة النبوية (2) : تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، 2007 .

*جعيّط (هشام) :

الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1984 .

*جوليان (شارل أندريه) :

إفريقيا الشمالية تسير ، الدار التونسية للنشر 1976.

*الجويلي (محمد الهادي) :

مجتمعات الذاكرة مجتمعات النسيان ، دراسة مونوغرافية لأقلية سوداء لاجنوب التونسي ، سرس للنشر ، 1994.

*حجازي (مصطفى) :

التخلف الإجتماعي : مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور ، المركز الثقافي العربي ، 2001.

*حسام الدين زكي (كريم) :

القرابة : دراسة أنثروبولوجية لألفاظ و علاقات القرابة في الثقافة العربية ، مكتبة الأنجلومصرية ، الطبعة الأولى ، 1990.

*الحسن (محمد إحسان) : العائلة ، القرابة و الزواج ، بيروت ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، 1982.

*حمّودي (عبد الله) :

الأنثروبولوجيا و التاريخ ، حالة المغرب العربي " الإنقسامية و التراتب الإجتماعي و السلطة السياسية و القداسة ، ملاحظات حول أطروحة كلنير " ، دار توبقال للنشر ، 1988.

*حمودي (عبد الله) :

الشيخ و المريد ، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة ، ترجمة عبد المجيد جحفة ، دار توبقال للنشر ، الطبعة الأولى ، المغرب ، 2010 .

*حميش (بنسالم) :

التشكلات الأيديولوجية في الإسلام ، الإجتهادات و التاريخ ، تقديم ماكسيم رودنسون ، محمد عزيز الحباني ، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1993

*خشاب (مصطفى) :

دراسة المجتمع ، مكتبة الأنجلومصرية ، القاهرة ، 1977.

*الخطيب (عبد الكريم) :

التصوّف و المتصوّفة في مواجهة الإسلام ، دار الفكر العربي للنشر ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1980.

*الخطيب (محمد) :

الإثنولوجيا : دراسة عن المجتمعات البدائية ، منشورات دار علاء الدين .

*خليل عمر (معن) :

علم الإجتماع و الأسرة ، الطبعة الأولى ، دار الشروق للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، جويلية 1994.

*خواجة (أحمد):

الذاكرة الجماعية و التحولات الإجتماعية من مرآة الأغنية الشعبية ، منشورات البحر الأبيض المتوسط ، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية بتونس ، 1988.

*خوالدية (الضاوي) :

الذوات و الأسر التونسية في القرن التاسع عشر من خلال إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس و عهد الأمان لأحمد إبن أبي الضياف ، تونس ، 1994.

*الخولي (سناء) :

التغيَر الإجتماعي ، دار المعرفة الجامعية ، ع ش ، الإسكندرية ، 1989.

*دفاتر فلسفية : نصوص مختارة 2 " الطبيعة و الثقافة " ، إعداد و ترجمة محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال للطباعة و النشر ، المغرب ، 1991 .

*الذوادي (محمود) :

التخلف الآخر ، عولمة أزمات الهويات الثقافية في الوطن العربي في العالم الثالث ، الأطلسية للنشر ، 1980 .

*الرازي (محمد ابن أبي بكر) :

حدائق الحقائق ، تحقيق و تقديم سعيد عبد الفتاح ، مكتبة الثقافة الدينية للنشر ، القاهرة ، 2002.



*الرازي (يحي بن معاذ) :

جواهر التصوف ، جمع و تبويب و تعليق سعيد هارون عاشور ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 2002.

*الرومي (جلال الدين) :

مثنوي ، ترجمه و شرحه و قدم له الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة ، 1996.

*رياض (محمد) :

الإنسان : دراسة في التنوّع الحضاري ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1974.

* سعيد (إدوارد) :

الإستشراق ، المفاهيم الغربية للشرق ، ترجمة د . محمد عناني ، رؤية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2006 .

*سعيداني (منير) :

مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية ، تاليف دنيس كوش ، صدر عن المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2007 .

*السلمي (أبي عبد الرحمان) :

الطبقات الصوفية ، تحقيق الدكتور أحمد الشرباصي ، نشر دار كتاب الشعب ، الطبعة الثانية ، 1998.

*السويدي (محمد) :

مفاهيم علم الإجتماع الثقافي و مصطلحاته ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، ، الطبعة الأولى ، الجزائر ،1991 .

*السيد هاشم (محمد) :

التوحيد و النبوة و القرآن في حوار المسيحية و الإسلام ، دراسة نقدية تحليلية ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، 1994 ، بيروت .

*شاخت (جوزيف) :

تراث الإسلام ، الجزء الأول ، ترجمة محمد زهير السمهوري ، حسين مؤنس ، إحسان صدقي العمد ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، العدد 8 ، 1985 .

*الشعراني (عبد الوهاب) :




الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ، حققه و قدم له طه عبد الباقي سرور ، المكتبة العلمية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1962.

*شيمل (أنا ماري) :

الجميل و المقدس : دراسات غير تقليدية في الحضارة الإسلامية .تحقيق و ترجمة عقيل يوسف عيدان ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الطبعة الأولى ، 2008.

*شيمل (أنا ماري) :

الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف ، ترجمة محمد إسماعيل السيد ، رضا حامد قطب ، منشورات الجمل ، الطبعة الأولى ،كولونيا (ألمانيا) ، بغداد ، 2006.

*صابر (محي الدين) :

التغيَر الحضاري و تنمية المجتمع ، سرس الليان للنشر ، 1962.

*الطوسي (أبو نصر السراج) :

اللمع ، حققه و قدم له و خرَج أحاديثه الدكتور عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة بمصر و مكتبة المثنى ببغداد ، 1996.

*عبد الحليم (محمود) :

المدرسة الشاذلية و إمامها أبو الحسن الشاذلي ، القاهرة ، دار النصر للطباعة .

* عبد الرحمان يتيم (عبد الله) :

كلود لوفي ستروس ، قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر ، بيت القرآن للنشر ، الطبعة الأولى ، البحرين ، 1998.

*عبد الرزاق (مصطفى) و ما سينيون (لويس) :

التصوَف ، ترجمة إبراهيم خورشيد ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، الطبعة الأولى ، 1984.

*عبد الغني غانم (عبد الله) :

طرق البحث الأنثروبولوجي ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية ، بغداد – أربيل – بيروت ، الطبعة الأولى ، 2007 .

*عبد المنعم السيد جاد الله (منال) :

أثر الطريقة الصوفية في الحياة الإجاماعية لأعضائها ، دراسة أنثروبولوجية في مصر و المغرب ، أطروحة دكتوراه ، جامعة الإسكندرية ، مصر ، 1990.

*عبد المنعم جاد الله (منال) :

التصوَف في مصر و المغرب ، منشاة المعارف بالإسكندرية ،1996.

*العجيلي (التليلي) :

الطرق الصوفية و الإستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881-1939) ، منشورات كلية الآداب بمنوبة ، 1992.

*العربي (البشير) :

انثروبولوجيا التراث ، (التراث كرأسمال إجتماعي) ، المغربية للطباعة و النشر و الإشهار ، تونس 2008.

*العربي (البشير) :

الدور الإجتماعي لمثقفي المجتمع التونسي في فترة الإحتلال الفرنسي حتى سنة 1956 ، شهادة الكفاءة في البحث ، مخطوطة ، تونس ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، سبتمبر 1984.

*العظمة (نذير) :

المعراج و الرمز الصوفي (قراءة ثانية للتراث) ، دار الباحث للنشر ، 1981.

*عمايرية (حفناوي) :

فجر التنوير العربي الحديث : الصلات الثقافية و الفكرية بين تونس و أقطار المشرق (1846 – 1881) ، دار نقوش عربية للنشر، الطبعة الأولى ، 1997 .

*عمايرية (حفناوي) :

الصحافة و تجديد الثقافة : تونس في القرن التاسع عشر ، الدار التونسية للنشر ، 1994 .

*العيساوي (يوسف) :

نماذج من الشعر الشعبي في الجنوب العربي (جمع و و تدوين تحقيق) ، رسالة ختم الدروس الجامعية ، المعهد العالي للتنشيط الثقافي ، بئر الباي ، تونس ، (1987/1986).

* غامري (محمد محسن) :

المناهج الأنثروبولوجية ، المركز العربي للنشر و التوزيع ، القاهرة .

*الغزالي (أبو حامد) :

المنقذ من الضلال ، حققه و علق عليه عبد الكريم المرَاق ، الطبعة الثالثة ، الدار التونسية للنشر ، 1989.

* فان إيس (جوزيف) :



المسيحية و ديانات العالم ، مؤاف جماعي ، دار بيبرللنتشر ، مونيخ ، 1984.

*القشيري (أبو القاسم) :

الرسالة القشيرية في علم التصوَف ، تحقيق و إعداد معروف مصطفى زريق ، المكتبة العصرية للطباعة و النشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2001.

*الكسرواي (بدر الدين) :

الطرق الصوفية بصفاقس و معالمها الأثرية خلال القرنين الثامن عشر و التاسع عشر ، شهادة التعمق في البحث ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية بتونس ، 1985.

*كلنير (إرنست) :

السلطة السياسية و الوظيفة الدينية في البوادي المغربية ، الأنثروبولوجيا و التاريخ ، حالة المغرب العربي ، ترجمة عبد الأحد السبتي و عبد اللطيف الفلق ، دار توبقال للنشر ، 1988.

*لوسات (فالنسي) :

نقلا عن كتاب : الأنثروبولوجيا و التاريخ ، حالة المغرب العربي ، تأليف جماعي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، 1988.

*لوفي ستروس (كلود) :

الأنثروبولوجيا البنيوية ، ترجمة الدكتور مصطفى صالح ، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي ، دمشق ، 1974 .

*مالينوفسكي (برونسلاف) :

حياة البدائيين الجنسية في ميلانيزيا الشمالية الغربية ، لندن – نيويورك ، 1939 .

*مالينوفسكي (برونسلاف) :

حياة البدائيين الجنسية في ميلانيزيا الشمالية الغربية ، لندن – نيويورك ، 1939 .

* المباركي (محمد) :

" بعض المعطيات حول الدولة و المجتمع خلال المغرب القديم " ، في " جدلية الدولة و المجتمع بالمغرب " ، ط : إفريقيا الشرق ، المغرب ، 1992 .

*المبروكي (الحبيب) :

التفاعل الإجتماعي و التنشئة داخل المؤسسات الأولية ، دراسة ميدانية بمنطقة الرديف بالجنوب التونسي، دراسات معمقة ، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية بتونس(2000/1999) .

*محمد الحسن (إحسان) :

مشكلات الزواج المختلط و العوائل المختلطة ، دراسة ميدانية في علم الإجتماع الأقليات ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت 1993.

*محمد سيد أحمد (غريب) عبد المعطي (عبد الباسط) :

علم الإجتماع و قضايا الإنسان و المجتمع ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1985.

*محمد كرو (أبو القاسم) :

شعراء قفصة (في 11قرنا) ، نشر و تقديم جمعية صيانة مدينة قفصة ، تونس 2004.

*المدني (محمد) :

تحفة الذاكرين بمحاورة و حكم العارفين ، تحقيق و تقديم محمد منور المدني ، 1980.

*المدني (محمد) :

برهان العارفين ، تحقيق و تقديم محمد منور المدني ، الطبعة الثانية ، 1978.

*المدني (أحمد توفيق) :

حياة كفاح (مذكرات) ، الجزء الأول في تونس (1905-1925) ، الجزائر ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، 1976.

*المرزوقي (محمد) :

مع البدو في حلّهم و ترحالهم ، الدار العربية للكتاب ، 1984.

*المناوي (محمد عبد الرؤوف) :

الكواكب الدرية في طبقات الصوفية ، الجزء الأول ، القاهرة ، 1938.

*ميد (مارقريت) :

الجنس و الزواج في ثلاثة مجتمعات بدائية ، نيويورك ، 1935.

*النبهاني (يوسف) :

جامع كرامات الأولياء ، دار الكتب العربية ، الجزء الأول .

* نصر (سيد الحسين) :

الصوفية بين الأمس و اليوم ، ترجمة كمال خليل اليازجي ، الطبعة الأولى ، الدار المتحدة

*الهراس (مختار) :

القبيلة و السلطة ، تطور البنيات الإجتماعية في شمال المغرب ، المركز الوطني لتنسيق و تخطيط البحث العلمي و التقني ، مطبعة الرسالة ، الرباط ، المغرب ، 1988.

*الهراس (المختار) :

" التحليل الإنقسامي للبنيات الإجتماعية في المغرب العربي ، حصيلة نقدية " في : نحو علم إجتماعي عربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1989 .

*الهرماسي (عبد الباقي) :

"علم الإجتماع الديني " : المجال – المكاسب – التساؤلات ، في : الدين و المجتمع العربي ، الفصل الأول ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، 1990.

*الهروي (أبو إسماعيل) :

منازل السائرين إلى الحق عزّ و شأنه ، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى الجبالي و أولاده ، مصر ، الطبعة الثانية ، 1966 .

*وصفي (عاطف) :

الأنثروبولوجيا الثقافية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1971 .

*يونس (عبد الحميد) :

دفاع عن الفلكلور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، 1992.

<u>المقالات :</u>

*بن راشد بن سعيد (أحمد) :

مقال " دراسة في لغة الإتصال السياسي و رموزه " ، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، سبتمبر ، 2003 .

*بوعزيزي (محسن) :

" السيميائية الإجتماعية : رؤية منهجية " مقال بمجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد 125/124 (خريف 2002)




*حسن عبد الوهاب (حسن) :

" الطب العربي في إفريقية " ، مجلة الفكر ، تونس ، الشركة التونسية لفنون الرسم ، السنة الثالثة ، العدد 1/ جويلية 1958.

*الخطيبي (عبد الكبير) :

" المراتب الإجتماعية بالمغرب قبل الإستعمار : النظريات " : المجلة المغربية للإقتصاد و علم الإجتماع ، العدد 2 ، المغرب ، 1975.

*الركراكي (السعيد) :

مقال " التواصل البيداغوجي و العنف الرمزي " ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد 125/124 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت/ باريس ، 2002 /2003 .

*الطبابي (حفيظ) :

مقال " بدو جهة قفصة : من الترحال إلى التوطين (1881-1956) ، المجلة المغاربية التاريخية ، العدد 98/97 ماي 2000.

*العرابي (حكمت) :

" الوظيفة و التغيير الإجتماعي ، دراسة لأفكار تالكوت بارسنز" ، المجلة التونسية للعلوم الإجتماعية ، سرس للنشر ، العدد 105/104 لسنة 1991.

*الغنيمي التفتزاني (أبو الوفا) : " أدعياء التصوّف كثيرون " ، مجلة التصوّف الإسلامي ، العدد 98 ، مارس 1987 .

*الكافي (عبد الرحمان) :

مقال " إعتداء على الأرض " ، مجلة النديم ، عدد 74 ليوم 1922/8/16.

*الكوكي (مسعود) :

"الشياطين و الأولياء الصالحين " مقال بجريدة الشروق العدد 7167 ، بتاريخ 29 جانفي 2011.

*لحول (محمد) :

" الزوايا و الطرق الصوفية بالبلاد التونسية ، منطقة دوز عيّنة" ، مجلة الثقافة الشعبية ، السنة الثانية ، العدد 4 ، 2009 ، مملكة البحرين .

*المدني (بدري) :




" كأس إفريقيا لكرة القدم و بركات الشاذلي و الزاوية المدنية " ، مقال بجريدة الصريح ، العدد 2865 ، بتاريخ 11 مارس 2010 .

*المراكشي (محمد الصالح):

"تفكير محمد رشيد رضا (1898-1935) " من خلال مجلة المنار ، تونس ، الدار التونسية للنشر ، نوفمبر 1985.

*المصطفى (فضة) :

" حول مفهوم القبيلة في علم الإجتماع الإستعماري " ، في مجلة الثقافة الجديدة ، المغرب ، عدد 29 ، 1983 .

*الميساوي (عبد الجليل) :

"زوايا الوسط الغربي و دورها الإجتماعي "، مجلة الحياة الثقافية ، تونس وزارة الشؤون الثقافية و الأخبار ، السنة السابعة ، عدد 21 (ماي / جوان 1982) .

للنشر ، بيروت ، 1975.

*هنية (عبد الحميد):

"الملكية و الأسرة عند بعض القبائل التونسية في بداية القرن الثامن عشر "، في الكراسات التونسية العدد 122/121 ، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية بتونس ، 1982.

<u>الندوات :</u>

* بوطالب (محمد نجيب):

الأوضاع الإجتماعية لفئات العبيد بالبلاد التونسية في القرن 19 ، ضمن أعمال وحدة البحث حول الفئات الشعبية ، بيت الحكمة ، تونس 1988.

*بينديكت (روث) : فرانس بواز كإثنولوجي ، في تقرير الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية ، عدد 61 ، 1943 .

* الذوادي (محمود) :

قراءة سوسيولوجية لقضايا النشوز و الشقاق و الطلاق بين الزوجين في القرآن ، ملتقى في المعهد الأعلى للتربية و التكوين المستمر ، 3و4 فيفري 1994، سلسلة مراجع نشر مركز الدراسات و البحوث الإقتصادية و الإجتماعية .

* (السيباني صالح) :

مقال "الرباطات الإسلامية في ليبيا حسب ما ذكره الشريف الإدريسي و أثرها الثقافي "



، المؤتمر العاشر للجمعية التاريخية ، 2008.

* (ياسين محمد) :

" موقف السوسيولوجيا الكولونيالية من البنيات الإجتماعية بالمغرب ، قراءة نقدية " ورقة (مخطوط) مقدمة ضمن أعمال الملتقى الثاني لأجيال علماء الإجتماع العرب ، أصيلة ، المغرب ، 1990 .

المراجع باللغة الفرنسية

*Aziza (M) :

Les formes traditionnelles du spectacle , Tunis .S.T.D.1975.

*Baudrillard (Jean) :

Simulacres et Simulations , édit Galilée , 1981.

*Ben Dahman (H) :

Personnalité Maghébine et fonction paternelle au Maghreb , Paris , Lapensée universelle, 1984.

*Ben Hamza (K) :

« Croyances et spectacles populaires « , in Ibla , n° 149, 1982.

*Ben Salem (Lilia) :

Structures familiales et changement social en Tunisie : RTSS , édit CERES, n°100, 1992 .

*Berthallon (Le docteur) :

Etude géographique et économique de la provincede L' Arad , in Revue Tunisienne , 1984.

*Berque (Jaque) :

« qu'est-ce qu'une tribu NordAfricaine ? » , dans l'éventail de l'histoire vivante ; mélange à Lucien Febre ; Armand Colin , Paris, 1953.

* Berque (Jacque) :

Structures sociales du Haut-Atlas , Paris P.U.F , 1955 .




* Bourdieu (Pierre) :

La reproduction , édit Minuit , Paris , 1970

* Bourdieu (Pierre) :

Questions de Sociologie , édit Minuit , Paris , 1980 .

*Braudel (Fernand) :

Ecrits sur l'histoire , Paris , 1969.

*Chastel (F) :

Les tribus et le problème du paysannat dans le contrôle de Gafsa , C.H.E.M , 1939.

*Chevalier : Sang de villes , sang des peuples , in ville arabe dans l'Islam , CERES , C.N.R.S, 1982.

* Corbin (H) :

l'Imagination creative dans le soufisme d'Ibn Arabi. Flammarion . Paris .1958 .

* Corbin (H) :

l'Homme et son ange , Fayard , Paris 1983 .

*Crozier (M) ; Friedberg (E) :

L'acteur et le système ; les contraintes de l'action collective , Paris , édit Seuil , 1977

*Depont (o) et Coppolani (s) :

Les Confréries religieuses musulmanes en Algérie , Alger .Adolphe Jourdan . 1987 .

*Dermenghem (E) :

Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin , Gallimard , 2è édit , 1954

* De Saussure (Ferdinand) :

Cours de linguistique général , Payot , Paris , 1949.

*Dominique (Picard) ; Edmond (Marc) :

L'Interaction sociale , presse unversitaire de France , collection dirigée par Paul Fraisse , 1è édit , Paris , 1989.



*Doutté (Edmond) :

Notes sur l'Islam Maghrébin : Les Marabouts (1889/1900) .

*Durkheim (E) :

De la division du travail social , Paris , P.U.F ? 7è édit , 1960.

*Ferchiou (Sophie) :

Parenté alliance et patrimoine en Tunisie édit , CNRS, Paris , 1992 : structure de parenté et d'alliance d'une socieé arabe : les Aylat de Tunis .

*Ferchiou (Sophie) :

« Survivances mystiqyes et culte de possession dans le maraboutisme tunisien » , in l'homme : revue Francaise d'Athropologie , juin /septembre , 1972.

*Ferchiou (Sophie) et autres :

« Hassab wa nsab , Parenté,Aliance et Patrimointe en Tunisie » , édit C.N.R.S ; Paris 1992.

*Gaulme (Francois) :

« Tribus , éthnies, frotières » ; in Afrique Contemporaine , n°164 , 1992 .

*Geertz (Clifford) :

Observer l'Islam , le Découverte , Paris , 1992 .

*Geertz (Clifford) :

La religion comme système culturel , Essai d'anthropologie religieuse , Gallimard , Les Essais , Paris , 1972 .

*Geertz (Clifford) :

Interpretation et Culture , sous la direction de : Lahouari Addi et Lionel Obadia , édit des archives contemporaines , Paris , France , 2010 .

*Goffman (Erving) :

La mise en scène de la vie quotidenne , édit Minuit , Paris , 1973 .

* Goffman (Erving) :




Les rites d'interaction , les éditions de Minuit , Paris

*Hermassi (Elbaki) :

Etat et societé (au Maghrèb) : Etude contemparative , édit Anthropos , Paris (Abdelbaki) , 1975.

*Kilani (Mondher) :

La construction de la mémoire ; le lignage et la sainteté dans l'oasis d'Elksar ; Labor et Fides , 1992.

*Lahmar (Mouldi) :

Du mouton à l'olivier, essai sur les mutations de la vie rurale Maghrébine , Ceres – édit , Tunis, 1994.

*Le Tourneux et Hanoteau :

La Kabylie et les coutumes Kabyle , Paris , 1893.

*Lévi (G) :

Le Pouvoir au village , Gallimard , 1990.

*Lévi – Strauss (Claude) :

Tristes Tropiques , Terre Homaine / poche ; civilisations et societés , collectio dirigée par Jean Malaurie , Librairie Plon , Paris , 1955 .

*Louis (A) :

Nomades d'hier et aujourd'hui dans le sud Tunisien , Paris , 1979.

*Mahjoubi (A) :

Les Origines du Mouvements National en Tunisie (1904-1934)tunisie publication de l'Université de Tunis , Faculté des lettres , 1982.

* Melliti (Imed) :

Laicités et religiosités : Integration ou exclusion ?: l'analyse sociologique du croire : quelques réflexions autour du l'islam actuel , sous la direction de Buket Turkmen .l'Harmattan . 2010.

* Melliti (Imed)




« La ruse maraboutique : le statut du Khayalet du Itlaq dans l'hagiographie des Tijaniyya » , in Annuaire de l'Afrique du nord, tome XXXIII , , CNRS édit , 1994.

*Monchicourt (Ch) :

La région du Haut –tell en Tunisie (le Kef , Téboursouk , Maktar,Thala) essai de monographie géographique, Paris , librairie Armand Colin , 1913.

*Montagne (R) :

Les berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc , édit Afrique orient ; 1989.

*Noushi (André) :

Espace et vie politique dans le Maghreb contemporain : de la tribu à l'Etat à la Nation , édit A.Guiffré , Milano , 1970.

*Ouled Mohamed (H) :

Notes à proros des enquetes coloniales sur la religion populaire en Tunisie de 18986 à 1934, Cahiers de la Méditirranée moderne et contemporaine , n°20/21(juin – décembre 1980) .

*Pritchard (Evans) :

Les Nuer (traduction) , Gallimard , Paris , 1968.

*Rinn (L) :

Marabouts et Khouns , étude sur l'Islam en Algérie , Alger , Imprimerie Adolphe Jourdan , 1899.

*Rodinson (Maxime) :

Islam et Capilalisme , édit Seuil , Paris , 1966 .

*Simmel (Georges) :

Philosophie et Societé , Librairie philosophique .J.Urin .Paris .1987 .

*Skhiri (F) et Chabbi (H) :

« Les nomades entrs les chiffres et les faits » ; in Cahiers des Arts et traditions populaires ; I.N.A.A , Tunis , 1984, n °8.




*Zamiti (K) :

« Observations sociologiques oasiennes autour de Sidi Boulbeba ou la société et son contraire » , in

R.T.S.S , n °58/59.

*Zgal (Abdelkader) :

Système de parenté et système coopératif dans les compagnes Tunisiennes , in RTSS , édit CERES , 1967.

*Zgal (Riadh) :

Methdologie de recherche en sciences sociales- c.l.e –Tunis , 1992.

المراجع باللغة الإنجليزية

*Angrosino (M) : Doing Ethnographic and observational researsh : Sage Publication . USA . 2008 .

*Badawi(MM) :

Islamin Modern Egyptian Literature , 1971

*Benedict (Ruth) :

Patterns of culure , Houghton Mifflin Company , Boston , 1984 .

* Boon (James A) :

Other Tribes , Other Scribes : Symbolism Anthropology in the Comparative Study of Cultures , and Texts , Cambridge : Cambridge University Prees , 1982 .

* Boon (James A) :

The Anthropological Romance of Bali (1597 – 1972) , Dynamic perspectives in Marriage and Caste , Politics and Religion , Cambridge University Press ; 1977 .

* Brown (Radcliffe) :" Religion and Society " In Religion Cultural and Society , A reader in the sociology of religion , by Louis Shneider , 1964 .Jhon Wiley and sons , Inc .Newyork , London ,Sydney .




*Csech-Szombathy (Lazlo) :

The Main Charachteristics of the Contemporary Hungarian Family .

*Corbin (Henry) :

Creative Imagination In the Sufism of Ibn Arabi , trans from French by Relf Manbeim , Princeton University Press , 1969.

*Finnegan (Ruth) :

Oral Traditions and The Verbal Arts : A Guide to research practice , London and Newyork , Routledge .

*Geertz (Clifford) :

Religion as a Cultural system in Anthropological Approaches to the study of religion . edited by Michael Banton . 1963 . Tavistock publications .

*Geertz (C) :

Hildred Greetz and Lawrence Rosen ; Meaning and order in Maroccan society : Three essays in cultural anaysis , Cambridge University Press ; 1979 .

*Gellner (Ernest) :

Saints of the Atlas , Londres , Weidenfeld and Nicolson , 1969.

*Goffman (Erving) :

Interaction Ritual , Essais on face - to - face behaviour , Anchorbooks , Newyork , 1967 .

*Goffman (Erving) :

Behavior in public places : Notes on the Social organization of Gathering , The Free Press , Newyork , 1963

*Goode (W) :

Family Disorganization ; in Contemporary Social Problems, edited by R , Merton and R , Nisbet , Newyork , 1961.

*Goode (W) :

World revolution and family patterns , Glencoe : The Free Press , 1963 .




*Kroeber (A) :

The subject of Anthropologie , Fried M . H Reading in Anthropology , Thomas - y - crowell - company ; N .Y , 1959 .

* Kung (Hans) :

Tracing the way spiritual dimensions of the world religions , tranlated by John Bowden , published by : British library Great Britain 2002 .

* Leach (Edmond) :

Lévi – Strauss , Fontana Modern Series , Fontana , London , 1970 .

*Levi – Strauss (Claude) : Structural Anthropology , vol 1 , London , Penguin Books , 1958 .

* Lévi-Strauss and Didier Eribon :

Conversation with Claude Lévi-Strauss . Chicago and London : University of Chicago Press, 1991.

*Mc Millan , J and Schumacher , S :

Researsh in Education : A Conceptual introduction . Longman Publications . New york . USA .2001 .

*Madge (John) :

The Tools of Social Science , London , Congmans , 1953.

* Malinowski (Bronislaw) :

Magic , Science and Religion ,Doubleday and Company . Neywork , 1954 .

*Malinowski (Bronislaw) :

Sex and Repression in savage society , Routledge Classics , London and Newyork ; 2001 .

*Mead (G . H) :

Social Conciousness and The Conciousness of Meaning ; dans Selected Writing , ed A . J Reck , Bobbs Merrill Arts Press ; 1964 .

*Mead (Margaret) :





Sex and Temperament in Three Primitive Societies , Perennial , An Imprint of Harper Collins Publishers Newyork , 2001 .

* Miles,M and A.Huberman :

Qualitative Data Analysis , Thousand Oaks :Sage Publication ;USA .1999.

* Ogbu (J) :

« Educational Anthropology » In Encyclopodia of Cultural Anthropology- Henry Holt and Company .vol 2 .1966 .

*Ogburn(W.F) :

Social change with respect to culture and original nature (NY-Free Press) 1992.

*Parsons (T) :

The system of modern societies , Engelwood , 1971.

*Parsons (T) :

Societies : Evolutionary and comparative perspective , Engelwoodcliffs : prentice – hall , 1966.

*Radcliffe – Brown (Alfred) :

" Religion and Society" , In Religion , culturel and society , A reader in the Sociology of Religion , By Louis Shneider , Jhon and Sons , Inc , Newyork , Sydney , 1962.

*Radcliffe – Brown (Alfred) :

Myths and Legends of the Andamas , republished by Forgotten Books , England , 2007 .

*Robert (Park) :

Social change and social disorganisation , in Stuart H.Traub and Craig B .Little (eds) theories of deviance , Itasee peacock publishers , 1975.

*Sahlins (Marshal) : Culture and Practical Reason , Chicago : University of Chicago Press , 1977 .

*Schimmel (A):

The Idea of prayer in the thought of Iqbal , 1958.




*Wichmann (W) :

Eshrefoglu Rumi ; Reconstitution of his Diwan , New York , 1972.

الوثائق الإدارية و الأرشيف

- خزينة الوثائق التونسية ، رسالة - خزينة الوثائق التونسية ، رسالة من سعيد بن عمار الشابي إلى الكاتب العام بالدولة التونسية بتاريخ صفر الخير 1316 هجري (الموافق لعام 1896 ميلادي) .

- التعداد العام للسكنى و السكن لسنة 2004 : وثيقة صادرة عن المعهد الوطني للإحصاء ، العدد الثاني : السكان و المساكن و الأسر حسب الوحدات الإدارية ، ولاية قفصة : عدد السكان و المساكن و الأسر حسب المنطقة ، الجدول عدد 322.

-A.G.T , Tableau récapitulatif , resourses des confréries religieuses musulmanes en Tunisie , d'apres les renseignements officiels fournis en 1924-1925 par le C.C , et les bureaux militaires des affairs indigènes , D97-3.

-A.G.T :Confrérie mère des Kadria ; p14 , D97-3.

-A.G.T : le CC de Gafsa au R.G , le 12/4/1939, D182-2.

-A.G.T : Notes très confidentielles datée du 3/6/1934 ; D116-5.

-A.G.T : Le Caid de Bizerte à son CC ; le 17/2/1934, D-5.

- A.G.T ; Renseigements sur les Zaouias et les personnages religieux fournis par le C.C de Gafsa en 1896 , D172 - 4 .

-A.G.T ; Notes émanante de Tunis . le 17/7/1882 , D158-5.

-Brigade d'occupation de Tunisie ; service des renseignements ; tribu du Ouled Maamar (14 avril 1887).



المصادر الإلكترونية

- الإنشاد الديني الشعبي داخل الزاوية ، موقع إلكتورني : أخبار تونس (تاريخ 27 /2007/9) .

www.Miraat-elwasat.tn

- الهمامي (صوفية) : . مقال " ما تطلبه النساء في حضرة الأولياء " موقع إلكتروني تحت عنوان " موقع الجيل الثقافي " بتاريخ 2007/3/2.

-سعيداني (منير) : التنوع الثقافي الإنساني في الخطاب الإناسي ، منتدى الأنثروبولوجيين و الإجتماعيين العرب ، كتنبها في 22 أكتوبر 2011.

القواميس و المعاجم

القواميس اللغوية :

* لسان العرب ، ابن منظور ، دار صادر بيروت ، المجلد 11 ، 1976 .

*الموسوعة العربية الميسرة ، إشراف محمد شفيق غربال ، المجلد الثاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1987

القواميس المختصة :

*قاموس علم الإجتماع ، محمد عاطف غيث ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، 1990 .

*Dictionnaire de l'éthnologie et de l'Anthropologie : Anne Christine Taylor ; Article : Ethnie , P.U.F , Paris , 1991.



فهرس الجداول

الصفحة

إصدارات المركز الديمقراطى العربى للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية/ المانيا ـ برلين





فهرس الرسوم البيانية

الصفحة



الفهرس العام

الصفحة

الفصل الثالث

الزواج عند أهل زاوية العكارمة